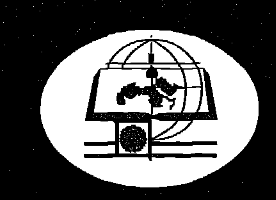


3 السلسلة الفكرية

د. عقيل حسين عقيل

المفاهيم العلمية

دراسة في فلسفة التحليل

منشورات المؤسسة العربية للنشر و الإبداع







الدكتور عقيل حسين عقيل

المفاهيــم العلميــة

دراسة في فلسفة التحليل


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المقدمة

باسم الله

مع أن الشمس هي العنصر الأساسي في الحياة، إلا أنها ليست كل شيء. هكذا تكون أهمية تحديد المفاهيم عندما تحمل الموضوع الذي يحمل في مضمونه فكرة، ولا تكون ذات أهمية إذا لم تبرز الفكرة، ولهذا عندما توضع الفكرة في الميزان لا يعادلها في الكفة الأخرى إلا الإفصاح عنها، وإلا ستقبر مع حاملها.

ومع أن الغرض من تحديد المفاهيم إزالة اللبس والغموض الذي قد يعلق بذهن القارئ عندما تحمل الكلمة أو الجملة معنيين أو أكثر في وقت واحد، إلا أن البعض من الكتاب والبحاث العقلاء قد لا تسمح لهم عقولهم بقول الحقيقة التي لا ترضي الجميع، ولذلك عندما يُجنّ مثل هؤلاء قد يسمع القراء الحقيقة ويكتبون عنها، ومن يعرف حقيقة الحياة قد يفضل الموت من أجلها.

في وضوح المفاهيم حكمة فمن يحدثك عن حكمتك عندما تتضح. فلا تنسى أن تحدثه عن فطنته التي استوعبت مفاهيمك دون لبس أو غموض لتدعوه لمكرمة تجعله يفكر كيف يجازيك بحب، وهذا يجعلك تفكر في الآن الماضية وأنت الآن حاضرا من حيث المفهوم، وكن حذرا ومتيقظا لكي لا تنسى المستقبل.

تحديد المفاهيم سترة للباحث أو الكاتب فمن لا يحدد مفاهيم بحثه أو موضوعه سيكون عاريا أمام القراء، وحتى لا تكون كذلك، فإذا أحببت العسل لا تنسى أن له ألوانا متعددة، فكن فطنا في تحديدك أللون المناسب وإذا لم تعرف، عليك أن تسأل البائع فالقانون لا يحمي المغفلين.

مع أن للثقافة دورا في تحديد المفاهيم إلا أن لها دورا في تشويهها أحيانا، فالثقافة التي تهدف إلى تشويه حضارة أمة معينة أو ثقافتها أو دينها

قد تتعمد طمس الموجب أو حجبه وتقديم السالب وتبيانه في قوالب لا ما صدق لها، مما يجعل الانحراف في سلوكيات أفرادها الذين أكلوا السم في الطعم، فلذلك لا ينبغي أن يكون البشر كالحيوانات التي لا يهمها من أين تأتي الأعشاب بقدر ما يهمها أن تأكلها.

وإذا كان الإيمان هو المبدأ الذي تقوم عليه العقيدة، والقوة هي المبدأ التي تقوم عليه الإرادة، والحب هو المبدأ الذي تقوم عليه الوحدة. فكذلك تحديد المفاهيم في الحوار هو المبدأ الذي يقوم عليه الإفصاح عن الموضوع. وموضوع كتابنا هو، **المفاهيم العلمية (دراسة في فلسفة التحليل)** لا يهتم بالمفاهيم في حد ذاتها بقدر ما يهتم بالفكرة والموضوع الذي تحمله المفاهيم العلمية حتى لا يكون الغموض واللبس بين المتحاورين والمتعلمين في توصيل المعارف والعلوم سواء كانت نظرية أو تطبيقية في المعامل والمختبرات والميادين الاجتماعية، ولهذا أبرزنا أهمية الكلمة سواء كانت منطوقة أو مفعولة في تحديد المفاهيم وتطويرها وتغييرها. وتناولنا في الفصل الثاني جدل التطور وجدل الموانع كمحاورة عقلية تؤدي إلى التفاعل الفكري عندما تكون الفكرة واقعة بين القوة والإرادة، وبيّنا أهمية المناهج العلمية ودورها في تحديد المفاهيم وتطويرها.

ومع أن لكل بداية نهاية إلا أن البعض لا يثق في هذا القول مما دعانا للبحث في هذا المجال من خلال اتباعنا للمنهج العلمي التحليلي في البحث والتقصي الدقيق من أجل سبر أغوار هذا الموضوع الجديد بالأهمية البحثية والذي قد يتخطاه البعض نتيجة الصعوبة الفلسفية في خوض ميادينه العلمية الدقيقة.

ولأن موضوع كتابنا **المفاهيم العلمية**، والمفاهيم مجردة كما تتجرد المواضيع من سلوكيات مرتكبيها، فإننا لم نهمل دراسة المشاهد بعد تحديد مفاهيمه وعلى ما يدل، ولهذا ميزنا بين الآن الحاضرة والآن الماضية والآن في المستقبل، كما ميزنا بين الزمان والحركة، وبين الحركة والمتحرك دون أن ننسى أهمية التمييز بين الفراغ النسبي والفراغ التام وبين الخلاء، وهكذا ميزنا بين المكان المشاهد والمكان المجرد.

ولأننا نبحث وفق منهج تحليلي فحددنا مثلث لهذا التحليل العلمي وعرضناه على الباحثين، والنقاد الجادين من أجل تطويره، واعتمدناه كأنموذج في هذا الكتاب وهو قابل للنقد والتعديل والتطوير من قبل

الآخرين الذين لهم اهتمامات في هذا المجال العلمي، ويتكون مثلث التحليل العلمي من الأضلاع الآتية : **الموضوعية، والذاتية، والأنانية**، والتي في اعتقادنا لا تخلو المواضيع من مؤثراتها، وحددنا أهميتها من خلال تحديد ميزها وعيوبها.

ونظرا لأهمية المنطق العلمي في تحديد القضايا وبنائها خصصنا الفصل السادس لمفاهيم منطق تحليل الظواهر والوقائع ذات الأهمية في مجالات العلوم الطبيعية (علوم المعامل والمختبرات) والعلوم الاجتماعية (علوم التجارب في الميادين).

وقد خصصنا فصلا موسعا لدراسة العينات بمختلف أنواعها. وبينا ميزها وعيوبها، من أجل أن نترك للباحثين بعد ذلك حرية الاختيار عن وعي متى تكون الضرورة العلمية لاستخدامها، وختمنا كتابنا المفاهيم بفصل عن معنى الانحراف وعن مستوياته المختلفة، وميزنا بين الانحراف والانحراف عن الانحراف. وبحمد الله اختتمنا.

المؤلف الدكتور عقيل حسين عقيل
أستاذ بجامعة الفاتح كلية العلوم الاجتماعية



الفصل الأول

مفاهيم وقضايا فكرية



أهمية الكلمة في تحديد المفاهيم :

تناول الفلاسفة والباحثون أهمية تحديد المفاهيم لما لها من ضرورة في إزالة أي لبس أو غموض قد يعلق بذهن القارئ أو الباحث، واهتموا بتطويرها عبر الزمان من أجل إبراز مضامينها وتقديمها من خلال المعارف والعلوم لكي تتمكن الأجيال من استيعابها والاستمرار في تطويرها إلى النهاية. فكلمة تطور على سبيل المثال كلمة مجردة وغير محددة مثل كلمة إنسان وكلمة حيوان، فأي إنسان أعني، وأي حيوان أعني، وأي تطور أعني؟ هل الإنسان الذي أعنيه هو ذكر أم أنثى؟ وهل هو طفل، أم شاب، أم شيخ كبير؟ وهل هو صيني، أم هندي، أم آخر؟ وهل هذا الإنسان يمكن أن يرسم، أم من غير الممكن؟ فإذا كان من الممكن، كان محددا، وإذا كان من غير الممكن، فإنه في حاجة إلى تحديد لكي يرسم بالمعرفة. أم هل هناك من هو قادر على رسم الإنسان المطلق؟ في اعتقادنا من الصعب أن يرسم، لأن الإنسان مجموعة من القيم التي قد تتضح من خلال السلوك الذي يميز الإنسان عن غيره. ويميـ· الإنسان عن البشر، فقد تشاهد بشر وتلاحظ بشر. ولكن من غيرالممكن أن تشاهد الإنسان مع أنك قد تلاحظه. و عليه ليس كل البشر إنسانيين، فالإنسان الذي يرسم هو الذي تشاهده بشرا، وتلاحظ الإنسانية فيه. أما الإنسان الذي لا يرسم، هو الذي لا يمكن أن يكون له لون، ولا طول، ولا عمر، ولا نوع يميزه، ولم يكن في حاجة إلى ذلك ولكننا نعرفه إنسانا خالدا، ولهذا لم يكن الإنسان حيوانا وما كان. فلو كان حيوانا قردا كما يدعون، ثم تطور فأصبح إنسانا، فإن ذلك يعني لا وجود للقرود اليوم. أو أن قرود اليوم في طريقها لأن تكون غدا إنسانا. فكيف تطور القرد إلى أن أصبح إنسانا ثم لازال القرد باقيا؟ وهكذا الحيوان مفهوما عاما غير محدد. فأي حيوان أعني؟ وما نوعه؟ وهل من الحيوانات الحية، أم من التي اندثرت؟ وهل من الحيوانات البرية، أم البحرية؟ وما هو التطور الذي يوليه الباحث اهتماما؟ هل هو التطور السياسي؟ أم التطور الاقتصادي؟ أم تطور أداة الحرب؟ أم كل ذلك إلى جانب التطور الثقافي والحضاري بشكله العام؟.

يقصد بتحديد المفاهيم تبيان ما تعنيه من مقاصد وتوضيح ما تتضمنه من معان، وما تظهره من صفات. ويتضح المفهوم عندما يعقله الإنسان ويميزه بإدراك عن غيره الذي قد يشترك معه في الخصائص والصفات. فالمفاهيم التي ترسم وتصور كالمثلث والمربع والأسد والرجل والحمامة والشجرة تكون أيسر للفهم من المفاهيم التي ترتسم ولا ترسم، كالبهجة، والحب، والسعادة، والحرية. والمفاهيم التي ترتسم تكون أيسر للفهم من المفاهيم التي لا ترسم ولا ترتسم، كالسلطة، والدور والموقف والأبوة، والأمومة. هذه مفاهيم تحتاج إلى تعريفات إجرائية لأجل توضيح مراميها التي جعلت لها مقاصد وقيما تختلف من مجتمع إلى آخر. ولتوضيح ذلك أتساءل : ما المقصود بالسلطة؟ هل يقصد بها السلطة التشريعية، أم السلطة التنفيذية، أم السلطة القضائية، أو يقصد بها السلطة العسكرية، أو القبلية، أو الأبوية؟ وهل السلطة المقصودة على مستوى الأسرة، أم الدولة، أم الأمة؟(1).

وحيث أن لكل مفهوم موضوع فبالضرورة تكون للمفاهيم العلمية أهمية في تحديد المواضيع وتمييزها عن بعضها البعض، فالباحث العلمي هو الذي يتمكن من توصيل مضمون بحثه بمفاهيم ميسرة تجعله (الموضوع) في متناول القراء والبحاث الآخرين من بعده، نقدا، وإثراء وتطورا. **وينبغي أن يعرف كل باحث الفرق بين تحديد الموضوع، وبين تحديد عنوان الموضوع،** فتحديد الموضوع يتطلب من الباحث إبراز أهداف موضوعه التي تميزه عن أهداف مواضيع أخرى قد تكون ذات علاقة به، وأن يحدد الأسباب التي دعته إلى تناوله بالبحث والدراسة وأن يحدد الفرضيات التي استنبطها من الموضوع ويعتقد أنها تمكنه من تحقيق أهدافه. والموضوع يحدد بمدى صلته بما سبقه من مواضيع، مع مراعاة الفارق الزماني والمكاني والخصوصية لكل منها، ومراعاة النظريات العلمية التي تمده بالتحديد والتدقيق الذي يجعل متغيرات بحثه موضوع دراسة وتحليل واستنتاج. أما تحديد عنوان البحث فهو صياغة علمية تحتوي على مضمون محدد للموضوع.

ومن خلال بحثنا عن تحديد لموضوع التكيف على سبيل المثال ، فينبغي علينا أن نستهدفه بالتعريفات الإجرائية التي تجعلها موضع قياس واختبار ومعاينة علمية، وهذه تتطلب في كثير من الأحيان طرح بعض الاستفسارات عنه من حيث المعنى والمضمون، وربطه بالدراسات السابقة والنظريات الفكرية التي استقرأ منها أو استقرأ وفقها، ولهذا أتساءل ، ما هو التكيف؟ وما المقصود به أو المستهدف بدراسته؟ وهل التكيف ضرورة؟ وما هو

1 - عقيل حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، فاليتا ، دار الجا، 1995م، ص 5

المنظور الذي يتم به دراسة التكيف؟ وفي أي زمان ومكان؟ وفي أي مجتمع؟ وهل ستتم دراسة هذا الموضوع دراسة نظرية وميدانية أم ستقتصر على الجانب النظري منه؟ هل يقصد بالتكيف التكيف مع القانون؟ أم التكيف مع الحكومة التي وضعت القانون؟ أم التكيف مع البطالة؟ أم التكيف مع الجريمة؟ أم مع ماذا؟ إذا كان التكيف بإرادة، فلا ينبغي أن يطلب من أحد. وإذا كان بدونها، هل يمكن أن يكون هذا تكيفا؟ وإذا كان التكيف ضرورة إرادية إذن لابد وأن تحدث المواجهة مع من لا يقدر الإرادة. وعندما تنقلب المفاهيم، تنقلب السلوكيات، ويصبح التكيف الظاهر لا يعبر عن الكامن. فيكون الرضاء ظاهرا، والكره كامنا، ويكون الكذب ظاهرا والصدق كامنا، وكل كامن ينتظر الفرصة وقد ينتهزها. وقد يحدث التكيف مع الكذب عندما يعرف الإنسان أن القيم قد انقلبت على معكوسها لكي يؤكد أن للصدق معنى ينبغي أن يقدر مما جعله يتكيف مع الكذب كمقلوب للصدق نتيجة للخوف على القيم الصادقة. وهذا ما حدث مع بائع الخضراوات التشيكي الذي كتب على المحل المرخص له ببيع الخضراوات فيه "يا عمال العالم اتحدوا" وهو لم يعرف الأبعاد الفلسفية لهذه المقولة، ولكنه يعرف أن كتابة هذه المقولة قد تقيه شر الحكومة وظلمها من أجل بيع خضراواته، وهو غير مكترث بمضمونها الفكري، وهذا يدل على شعور داخلي يقول : أيها المشترون أرجو المعذرة. أنا أعرف أن معظمكم مثلي لا يحب هذا الشعار، ولكن الضرورة الحياتية جعلتني أضعه على محلي من أعلى لكي لا ترفعوا رؤوسكم إليه مرة ثانية. ولكي تتمكنوا من اختيار أحسن الخضراوات، وعليكم أن تراعوا ظروفي. ولقد وضعته من أجل أن يقال عني صادقا ومن أجل سلامتي وسلامتكم. وأعرف أن أكثركم يعارضه سرا، وعليكم أن تعرفوا أن كتابتي هذه تعني معارضتي العلنية له، من أجل أن أكون صادقا معكم، وكاذبا مع الحكومة. وعليه هل يعد هذا البائع متكيفا؟ وهل هو صادق أيضا؟ وهل التكيف مع الظلم والعبودية واجب، أم الواجب أن نثور عليها من أجل حريتنا وسلطتنا التي ينبغي أن تكون لنا بدون منازع؟ ثم قال : ولأنكم تخافون مثلي أقدر ظروفكم إلى أن تحين الفرصة. فعوض أن يكتب البائع على محله أنا خائف. ولم أكن صادقا فأرجو المعذرة، كتب عليه "يا عمال العالم اتحدوا"(2).

---

2 - فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، "ترجمة حسين أحمد أمين" القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1993م، ص 153 .

هل هذا التحايل نتيجة حياة الفطرة، أم أنه نتيجة التطور؟ إذا كان نتيجة حياة الفطرة، فإنه أمر طبيعي ولا ينبغي لأحد أن يخافه أو يخفيه. وإذا كان نتيجة التطور، فيكون للتطور مضمون إيجابي وآخر سلبي. وعلينا أن نقبل بذلك، أو نعمل على تغييره. وفي اعتقادنا مادام الإنسان قادرا على التفكير، فهو قادر على التحايل، ولأنه كذلك قد يجد نفسه بين احتمالات الصدق حينا، وبين احتمالات الكذب حينا آخر.

بتطور الفكر وصل الإنسان إلى اكتشاف الذرة والحاسوب والليزر وقالوا لنا كل ذلك من أجل السلام، ولهذا فرحنا، ومع ذلك نؤمن بأننا لم نؤتى من العلم إلا قليلا. وكذبوا علينا الذين يمتلكون الذرة فلم يستخدموها من أجل السلام فقط كما قالوا لنا، بل استخدموها لخراب بيوتنا، والاعتداء علينا، وقتل الأبرياء منا، بعدها عرفنا بالتطور الفكري نتقدم وبه نتأخر.

إذن التطور يؤدي إلى التغير ؛ وما كنا نتوقعه أن يكون التطور باستمرار إلى الأفضل، ولكن الذي يحصل لازال التطور افتراضا فلسفيا يتضمن مجموعة من التحولات التي قد تؤثر في أكثر من متغير.

وعليه تكون العلاقة قوية بين التطور، والتغير، والنمو، لأن كل منها يؤدي إلى الآخر، فبالتطور يحدث التغير المادي والمعنوي الذي قد يؤدي إلى تطور جديد، والتغير كذلك قد يؤدي إلى تطور، يؤدي هو الآخر إلى تغيرات أخرى. وفي النمو تغير وتطور، ينمو الإنسان فيتغير ويتطور، وبزيادة النمو يتأخر، عمر الطفولة يختلف عن عمر الشباب وعن عمر النضج وعن عمر الشيخوخة، ولهذا ينمو ويتغير ويتطور ويتخلف.

كان البعض يعتقد بأن التطور مقتصرا على العلوم الطبيعية، ولم يعرف هذا البعض أهمية التطور الفكري الذي جعل للإنسان حياة بدائية طبيعية، وحياة مدنية وحضارية تحققت بالعلوم نتاجا لتطور الفكر الإنساني الذي لم يعد الأول من الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولتبيان ذلك أتساءل ، ألا يعد تغير حياة العرب من الجهالة إلى النور تطور؟ وهل يمكن أن تتطور العلوم الطبيعية بدون فكر الإنسان؟ تكون الإجابة لا تطور بدون فكر، ويمكن أن يكون التغير والنمو بدونه، مع أنه يكون من مسببات تحسينه.

يحتوي التطور على الجانب المادي والجانب الروحي (التطور المشاهد والتطور الملاحظ)، ويتطور الإنسان في مظهره وفي تفكيره وثقافته التي

تمكنه من رؤية المستقبل والتطلع إليه. ويعرف التطور بالمقارنة التي تظهر المحاسن والفروق بين عناصر المقارنة التي تتأثر بالحركة والزمان مما يجعل التطور ككلمة يستنبط بأدلة البرهنة المثبتة بالمشاهدة والملاحظة. أو البرهنة الاستفسارية التي تجيب على مرامي التطور ومفاهيمه مثل **الأسئلة التالية** :

هل هناك فرق كبير بين الإنسان الأول، وإنسان اليوم؟ ولماذا؟.

لماذا الإنسان الأول يعيش بدون تخطيط، وإنسان اليوم يعيش وفق خطة؟.

هل كان الإنسان الأول يميز بين الحلال والحرام، أو حتى يفكر فيه؟ ولماذا؟.

هل كانت له سياسة داخلية، وأخرى خارجية تربطه بالآخرين؟ ولماذا تعد اليوم هذه المسألة ضرورية؟.

لماذ الإنسان الأول لا يولي اهتماما بالزي، ولماذا اليوم تقام المصانع ويتفنن الصناع في عرض الأزياء؟.

لماذا في العصور الوسطى لم يكن للتعليم أهمية، ولماذا اليوم وصل عدد الخريجين إلى الملايين؟.

من أجل ماذا نزلت الرسالات السماوية؟ هل من أجل التغيير والتطور إلى الأحسن؟ أم من أجل البقاء على الحالة السابقة؟.

هل كان الإنسان الأول يقوم بالإضرابات والمظاهرات من أجل الحصول على الخبز أو تخفيض ثمنه؟ وإذا لم يقم بذلك فلماذا؟.

هل السجون ضرورة طبيعية أم أنها مختلقة؟ ولما يكبل البعض بالأغلال ويزج به في السجون؟ إذا كان السبب في كل هذا هو التطور؟ فما نوع هذا التطور، هل هو الموجب، أم السالب؟ وإذا اختلفنا في الإجابة على هذا السؤال فلمن نحتكم؟.

متى أصبح للثورة معنى؟.

ولماذ لم يكتف الإنسان بالنظام الليبرالي؟ أي لماذا جاءت الثورات لتطيح بهذا النظام؟.

ولماذا سقطت الماركسية؟.

ولماذا تطالب الشعوب بسلطتها، وثروتها، وسلاحها؟ وإذا لم تحصل عليها هل يعتقد البعض أنها ستتخلى عنها؟.

كل هذه الأسئلة تكمن إجاباتها فيها. وتتضح بالجدل العلمي الذي لا يقبل اشتراطات الإجبار التي تجعل بين المتجادلين خائف ومخيف. وإذا تمت الإجابة عليها بدون ذلك كان المتجادلون أحرارا. وإذا لم يكن كذلك فلا يكون للوجود معنى، ولا للسيادة أهمية.

دلائل الكلمة :

للكلمة دلالة ومعنى سواء في حد ذاتها أو عندما ترتبط بغيرها من الكلمات، ولهذا كل شئ كلمة، سواء كانت منطوقة، أو كانت مفعولة ولتبيان ذلك أتناول كلا منها وفق الآتي :

أولا : الكلمة المنطوقة :

وهي الكلمة التي تكتب وتقرأ، ولها احتمالين : إما أن تكون صادقة. وإما أن تكون كاذبة.

1 - الكلمة الصادقة :

الكلمة الصادقة هي التي تحتوي على مضمون إثبات التطبيق عبر الزمن. فالكلمة التي تطبق في الزمن الحاضر نتيجة أنها طبقت بسلامة في الماضي. أو أنها أثبتت الآن وستطبق في الآن، أو في المستقبل كانت صادقة. لأنها نطقت، ونقلت، أو كتبت وطبقت، أو أنها قابلة للتطبيق نتيجة توفر شروطها. وقد لا يدرك هذه الكلمة الآن إلا الفلاسفة والمفكرون، مما يجعل البعض لا ينظر إليها، وقد يعتبرها ضربا من الخيال، أو ضربا من الترهات مع أنها ذات مستقبل.

2 - الكلمة الكاذبة :

هي التي تفتقد إلى الماصدق لاحتوائها على مضمون الإثبات السالب لعدم وجود علاقة بينها وبين الموضوع، وتعتبر الكلمة الكاذبة كالملح في الطعام. الملح لوحده غير مستساغ وقد يكون ضارا، ولكن مع الطعام عندما يوضع باتزان يزيد الطعام لذة، والكذب هو الذي أعطى للصدق معنى. أي لولا الكذب ما عشقنا الصدق وما تمسكنا به، ولهذا كان له الفضل علينا حتى أصبح الصدق ناموسا اجتماعيا تحرضنا الأديان عليه، أي لو لم تذق المجتمعات مرارة الكذب ما تمسكت بحلاوة الصدق. والكلمة الكاذبة معروفة

(مكشوفة المضمون) لمن قالها، وقد تكون غير معروفة (مجهولة المضمون) لمن قيلت له. وقد يُصدّق قائلها إذا لم يسبق وأن عرف بهذه الصفة، وتستمر كاذبة إلى أن يكتشف أمرها. وتحضرني في هذا الصدد قصة بعنوان **مؤامرة بعوضة** :

مؤامرة بعوضة:

شكل الضبع برلمانا لحكومته برئاسة الثعلب، وعضوية كل من الدجاجة والأرنب، والذئب والخروف والحمار، والكلب والغزالة. وعند انعقاد جلسة البرلمان الأولى، طلب رئيس المؤتمر (الثعلب) من جميع الأعضاء، العمل من أجل سيادة الرئيس (الضبع) والحفاظ على أمنه حيث له الفضل في اختيارهم جميعا. وقال : أن مهمتكم الأولى هي، حماية الرئيس من البعوضة التي قتلت الفيل، وضربها بيد من حديد أينما حطت، والثعلب لا زال يتحدث عن هذا الموضوع الهام للأمة وإذا ببعوضة تحط على خده الأيمن، فتقدم الحمار مسرعا ورفس البعوضة برجليه الخلفيتين على وجه الثعلب (رئيس البرلمان)، فأغمي عليه في حينها، ونقل على إثرها إلى المستشفى، وعندما حضر رئيس جهاز الأمن زائرا السيد الثعلب رئيس البرلمان المصاب، سمعه يردد وهو عن غير وعي (مؤامرة، مؤامرة)، حينها ذهب مسرعا إلى مكتبه وطلب من أجهزة الأمن التحقيق وبكل شدة في هذه المؤامرة، ثم أبلغ رئيس الدولة بذلك الذي هو الآخر أصدر أوامراً لجنوده بالسيطرة على المدينة، وإغلاق جميع الحدود، وقفل المطارات والأجواء في وجه الملاحة الجوية، والقبض على جميع أعضاء المؤتمر المتآمرين، فقبضت أجهزة الأمن بداية على العضو الذي رفس رئيس البرلمان الموقر، وأخذ إلى مقر التحقيق الرئيسي بمقر الرئاسة، وبدأ التحقيق الديمقراطي، وأحضرت كلاب شم الأثر للمستشفى حيث جثمان الثعلب الذي وافاه الأجل المحتوم قبل وصولها إليه بدقائق، وأصدر مدير كتيبة الأنياب (مدير كتيبة كلاب الشرطة) أوامره لأعضاء كتيبته لشم صدر جثمان الثعلب من أجل التعرف على أثر النوايا الخفية من المؤامرة، ومع أنها لم تعرف أثرا سوى أثر حافري الحمار، إلا أنها كتبت في تقريرها، أنها مؤامرة على الرئيس، تصديقا لما قاله مديرها، وحينها لم يدلي الحمار بأي معلومات غير التي حدثت، وبمقارنة تقرير كتيبة الأنياب، واعترافات الحمار، اتفق جميع رؤساء الأمن بأنها حقيقة مؤامرة على الرئيس، وأعيد التحقيق بشكل أكثر ديمقراطية مع الحمار إلى أن اعترف بأن الهدف من قتل

البعوضة هو قتل الرئيس، وأن جميع أعضاء البرلمان ضالعون في هذه المؤامرة، وعندما عرض التقرير النهائي على الرئيس قرر إلغاء البرلمان حفاظا على الديمقراطية.

وبما أن الكذب عيب فلماذا يكذب معظم الحكام على المحكومين، وخاصة أثناء الحملات الانتخابية؟ يقولون لهم نحن نحبكم ونضحي من أجلكم، ثم يضعونهم في الزنزانات والسجون العامة. ولماذا يكذب المحكومون على الحكام؟ يقولون لهم نحن نحبكم أكثر، ويكنون لهم العداء والبغضاء؟ ولماذا كلنا كذبنا في طفولتنا، أو شبابنا، أو نضجنا وشيخوختنا؟ كذبنا على آبائنا ومدرسينا، أو كذبوا علينا خاصة إذا وضعونا في مواقف حرجة، أو وضعناهم فيها. وهكذا كذب البعض على البعض، وتسامح البعض مع البعض، تقديرا للمواقف التي تعطي للتسامح قيمة سامية باعتباره مولود الصدق المدلل.

وبرغم ذلك كله لا تسجن الكلمة مع أنها هي التي أدت بصاحبها إلى السجن. ولهذا أتساءل ، هل الكلمة هي التي تجعل الإنسان كاذبا. أم الإنسان هو الذي يجعل من الكلمة كاذبة؟ في اعتقادنا لم تكن الكلمة هي الفاعلة. بل الإنسان هو الفاعل. الذي جعل من الكلمة كاذبة. ولذلك الكلمة دائما صادقة أما صاحبها "مصدرها" قد لا يكون كذلك، والكلمة دائما حرة، أما صاحبها فلا، فعندما تقال الكلمة، أو تكتب، أو تكون في الصدور، تكون معروفة، ولذلك قد يسجن صاحبها، أو تمزق الكتب والصحف التي كتبت عليها، وهي باقية لم تمزق حتى وإن قتل مصدرها. ولم يستطع أحد إدخالها السجن إنها الحرة التي ينبغي أن تحترم، لأننا بها كنا، وبها نتكلم ونتعلم ونتطور، ونحب ونكره، ونحكم ونملك ونقاتل. فينبغي أن تحترم في أي وقت وأي مكان إلى النهاية.

ثانيا : الكلمة المفعولة :

هي الكلمة التي تتجسد قبل أن تقال أو تكتب مصداقا لقوله تعالى ، [إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها وقال الإنسان مالها يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها](3) إذن حركة الأرض تحدث أولا (الزلزلة) ثم بعد ذلك يتساءل الإنسان الذي لم يعرف السبب بعد، ليجاب عليه

3 - سورة الزلزلة الآية 1-6 .

حدث هذا الفعل نتيجة أن ربك أوحى لها، مما جعل الفعل سابق على الكلمة المعللة للأسباب وجعل الكلمة المفعولة متزامنة مع الأمر المنفذ لها. والكلمة المفعولة هي المتزامنة مع ا لأمر الذي يتم الإيحاء به قبل الإفصاح عنه. [ليقضي الله أمرا كان مفعولا](4) الأمر هو كلمة تحمل إصرار التنفيذ وقوة الالتزام به. والكلمة المفعولة هي الكلمة المنفذة للأمر مصداقا لقوله تعالى : [إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون](5) أي يكون الآمر منفذا للمشاهدة والملاحظة مما يجعل الناس يتساءلون أو يستغربون عن سر وجوده قبل إعلانه، وهكذا قد ينهار عليك المبنى دون سابق معرفة بأنه سينهار، أو تقتل دون أن تعرف. والفرق بين الكلمة المنطوقة أو المكتوبة، والكلمة المفعولة هو أن الأولى محتملة الكذب والصدق أما الثانية فإنها الصادقة. ولهذا [إذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها كاذبة](6).

وللغة والمنطق دورا هاما في توليد الكلمة وإثرائها، ودورا هاما في التحليل العلمي وتحديد المفاهيم لأنهما العنصران المبرهنان على إعطاء دالة للمفاهيم، إلا أن للتعارف الاجتماعي أيضا دورا هاما في التحليل العلمي وتحديد المفاهيم من خلال مفاهيم أصبحت مستخدمة وفق المتعارف عليه. وقد يكون هذا المتعارف عليه منقوصا من الناحية اللغوية. فقد تسأل عن كم عمرك؟ وقد تجيب بالمتعارف عليه، مع العلم أن الإجابة على هذا السؤال لا يمكن أن تكون علمية، لأنه لا يوجد مخلوق على الأرض يعرف كم عمره، ولكن الذي يعرفه هو ما قُضي من عمره فقط، ولهذا تحديد سنة الميلاد، أو الاستفسار عن كم قضيت من العمر يكون أصوب من الاستفسار عن كم عمرك؟.

الكلمة والمعرفة :

يعتمد المنطق التحليلي على تحديد المفاهيم، سواء كانت ذات دلالة كمية أو كيفية، من أجل تقديم معلومات ومعارف خالية من الغموض واللبس، لأن تحديد المفاهيم يساعد على عملية المعرفة التي يستدعيها العقل كتذكر، أو تفكر، بقدرات مختلفة نتيجة الفروق الفردية بين الأفراد، وعند استدعاء المعلومات أو التفكير فيها، قد ينسى الإنسان جزءا هاما منها، ولم

4 - سورة الأنفال الآية 42 .
5 - سورة البقرة، الآية 117 .
6 - سورة الواقعة، الآية 1، 2 .

يتم استدعاء كل المعارف جملة واحدة. بل حسب الموضوع المثار للبحث والنقاش. وقبل الخوض في هذا الموضوع أتساءل :

هل كل ما أتذكره يعد معرفة ويؤدي إلى التطور؟

هل كل ما أشاهده يعد معرفة ويؤدي إلى التطور؟

هل كل المعارف تعبر عن حقائق؟

يتربى الإنسان بالمعارف، ويتعلم بالمعارف، وحسب معارفنا يتعلم الإنسان ويعرف، ولكنه قد يسلك سلوكا لا يعبر عن معرفة، وبالتالي هل في هذه الحالة قد عرف؟ بما أنه قام بسلوك يخالف ما سبق له أن عرف، إذن سلوكه الجديد يعبر عن معارف جديدة، وإن الإجابة على السؤال السابق تكون نعم أنه قد عرف. وبما أنه عرف أشياء جديدة تخالف القديمة، فهل بالضرورة أن ما يسلكه بالمعارف الجديدة يكون صوابا؟ إن الذي يحدد الإجابة الصائبة من الخاطئة هو **الموضوع**، **والقياس**، فإذا كان الموضوع هو طاعة الوالدين والسلوك الذي تم معهما هو معصيتهما فيما أمر الله لهما من حقوق. فالمعرفة السابقة تستوجب طاعة الوالدين في غير معصية الله والسلوك الذي حدث لم يعبر عن هذه المعرفة بل عبر عن معرفة أخرى لا أدري أنها عصرية أو أنها من عصر الجاهلية، المهم هنا هو **القياس**، وقياسنا هو الدين الذي ينص على طاعة الوالدين في غير معصية الله العزيز. ولكن لو كان المجتمع غير مسلم فقد يكون قياسه شيئا آخر، وليكن **العرف**. وفي هذه الحالة قد تكون الإجابة تختلف عن الإجابة السابقة، وبالتالي ليس بالضرورة أن ما يسكله الإنسان بالمعارف الجديدة يكون صوابا مطلقا فقد يكون وقد لا يكون، وأن الذي يحدده هو **الموضوع**، **والقياس**. وبما أننا ربطنا المعرفة بالبحث والتعلم والقدرة على الاستدعاء، إذن بالضرورة ترتبط المعارف بالتذكر وتكون الإجابة على السؤال السابق، بنعم، إن كل ما أتذكره يعد معرفة. لأن الإنسان بطبعه يتذكر ما يعرف، ويفكر في أخرى. وتكون النتيجة **بما أني أفكر إذن أنا أعرف**. وهذه خاصية الوجود الإنساني التي تمكنه من التطور، ولكن الاقتصار على التذكر فقط لا يؤدي إلى التطور، لأنه استرجاع لما سبق مما يجعله تحصيل حاصل. ولأن من خاصية الإنسان أيضا التفكير، **فالتفكير تطلع إلى المستقبل**، ولكن العقل المتكامل الذي يحتوي على ملكتي التذكر والتفكير يربط بين الاسترجاع والتطلع وفي هذه الحالة يكون الماضي القاعدة الأساسية للتطور، ويكون التطلع إلى المستقبل هو المجال الفسيح له

(التطور) وتتكامل المعرفة وتتسع بالتطلع إلى المنافع العلمية التي تثري العقل الإنساني وتغيره إلى الأحسن عندما يتخلص من أنانية التملك.

ومن خلال محاولاتنا الإجابة على السؤال الثاني. هل كل ما أشاهده يعد معرفة ويؤدي إلى التطور؟ نلاحظ أن الإجابة عليه، تستوجب منا جدلا فلسفيا، من أجل برهنة علمية، فإذا تعرف الإنسان على **صفات. وخصائص** المشاهد، كان المشاهد معرفة علمية، وإذا لم يتعرف على ذلك تكون معرفة عامة. لقد شاهدنا الجبال وعرفنا صفاتها، وخصائصها، وشاهدنا السيارة والطائرة، وركبناهما، فعرفنا محاسنهما، ومخاطرهما، ونظرنا إلى الإبل كيف خلقت، وركبناها وعرفنا نعمها. ولكننا شاهدنا على الجبل الغربي بليبيا، وعلى جزئية منه، أن الأشياء تسير في الاتجاه المعاكس لانحدارها. فإذا وضعت سيارتك على المنحدر الذي أعنيه فإنها ستسير في اتجاه الصعود (إلى أعلى) بدلا من الانحدار إلى أسفل. وكانت المشاهدة الأولى، لسائق أوقف سيارته على جانب من الطريق المنحدر، ونزل منها، ووضع حجارة أمام العجلات حتى لا تنحدر السيارة إلى أسفل، وعندما انتبه شاهد السيارة وهي مطفئة تسير إلى أعلى، بعكس وضعه للحجارة، إنها تسير إلى الخلف، إلى الصعود بدلا من النزول. وبعدها أصبحت مشاهدات، وخرج إلى المكان بعض من المتخصصين، وجربوا الخشب، والماء، وأجساما أخرى، فوجدوها تصعد إلى أعلى، بدلا من أن تنحدر إلى أسفل، ولم يتم التفسير العلمي للظاهرة بعد. إذن المشاهدة حدثت، ولكن المعرفة العلمية التي تكون إجابتها تحتاج إلى تحديد قانون قد يخالف قانون الجاذبية الذي سبق لنا معرفته بأن الأجسام عندما توضع طبيعيا تسقط وتنحدر من أعلى إلى أسفل لم تحدث بعد. وإذا ادعى البعض بأنه قد عرف. فأقول له ماذا عرفت؟ وهل ما عرفته يتمشى مع ما سبق وأن عرفته، بأن الجسم وفق صفاته وخصائصه عندما يوضع في وضعه الطبيعي يندفع من أعلى إلى أسفل؟ إذا كانت الإجابة بنعم. إذن لا يمكن للأشياء أن تصعد من أسفل إلى أعلى بدون قوة دافعة لها. وهذه معرفة سابقة. وإذا كانت الإجابة بلا. فما هي الخصائص، والصفات الجديدة التي تبرهن على بطلان الحجة السابقة؟ وما هي القاعدة البديلة (القانونية) التي تمت معرفتها؟ وبما أننا لم نحدد البديل ونحضره بعد. فإننا لم نعرف شيئا **علميا** جديدا بعد، مع أننا أضفنا للمعرفة العامة شيئا جديدا.

مع أن الإنسان أوسع معرفة من غيره من الكائنات إلا أنه لا زال قاصرا عن معرفة بعض مما تعرفه الحيوانات الأخرى، فللحيوانات والطيور لغات

تفاهم لم يعرفها بعد الإنسان في العصر الحديث، ولها قدرات عقلية مباشرة (دون أن تستخدم المعامل والمختبرات) في المعرفة التي تمكنها من التمييز بين ما تهدف إلى معرفته، فعلى سبيل المثال ، ذكر الغنم أو البقر له من القدرة العقلية التي تجعله يميز الأنثى التي من جنسه، عندما تكون حائلة سواء كانت في فترة الإخصاب أو غيره، وسواء كانت معشرة أو في حالة إخصاب (فترة الاستعداد للتلقيح) وذلك من خلال استخدامه حاسة الشم. ويتعرف على النتيجة في وقته وبكل دقة، وبسرعة تفوق سرعة البشر في التعرف على نفس النتيجة من المعامل والمختبرات. وبناء على المثال السابق تستطيع بعض الحيوانات معرفيا التمييز طبيعيا بين أ، ب، ج. ولا يستطيع الإنسان طبيعيا ذلك إلا بوسيلة.

إذن المعرفة العلمية هي التي تمكننا من معرفة **الصفات والخصائص والقوانين** التي تضع للمعرفة العلمية قاعدة يمكن الاحتكام بها أو الاحتكام إليها، وتؤدي إلى التطور، وتسمى المعرفة الواعية، وعليه يعد ما نشاهده معرفة ولكنه قد لا يؤدي إلى التطور.

وإذا قصرنا المعرفة العلمية على المشاهدة، فهل ما نعرفه بدون مشاهدة لا يعد من معارفنا العلمية؟ لقد عرفنا الحياة، وعرفنا الموت، وعرفنا الحق، والظلم، والحرية، والقانون، والسعادة، والنظام، والحب، والكره، وعرفنا الله العليم، كل هذه معارف مجردة ولم تكن مشاهدات، وهكذا ليس كل ما نشاهده نعرفه، ولا تقتصر معارفنا على مشاهداتنا، وليس كل ما يشاهد يعرف، ولا كل ما لا يشاهد لا يعرف. إذا سلمنا أن العينين هما وسيلتا المشاهدة، فإن للأسماك عينين، وللطيور مثلها، وللحيوانات كذلك، ولكن هل هذه الحيوانات تعرف بعيونها، أم بأكثر من ذلك؟ ولهذا قلنا ليس كل من يشاهد يعرف. والعينان حاسة هامة جدا، ووسيلة من وسائل المشاهدة المعرفية، ولكن الإنسان الذي فقد بصره، هل فقد معارفه؟ أو أنه فقد حاسة المعرفة؟ إنه لم يفقد معارفه، ولم يفقد حاسة المعرفة، ولكنه فقد بصره ولا زال يعرف. إذن ليس كل من لا يشاهد لا يعرف.

ونعود للسؤال الثالث هل المعارف تعبر عن حقائق؟ إنها مسألة احتمالية. فإذا كانت المعارف مثبتة بوعي (بإدراك) فإنها تعبر عن حقائق، وإذا لا فإنها لا. وهكذا عرفنا أن الإنسان الذي يحب أفضل من الإنسان الذي يكره، ودعونا للمحب بأمين، واستعذنا بالله من الذي يكره. ولكن برغم ذلك أتساءل ، أيهما

على حق، المحب، أم المكره؟. وحتى لا نكون فريقين أحدنا يؤيد المحب، والآخر يؤيد المكره، علينا أن نحدد الآتي :

أولا : أن نحدد الموضوع، وخصائصه، وصفاته وقوانينه:

ثانيا : أن نحدد القياس (المنطق العلمي) الذي يساعدنا على التمييز بين ما هو محبوب، وبين ما هو مكروه. فهل الإنسان الذي يحب الظلم، ويحب الزنى، والاعتداء على أموال الآخرين وممتلكاتهم، ويحب الكذب، والاستعباد، وتناول المسكرات، هل هذا النوع يحق لنا أن ندعو له بكلمة آمين؟ أم نقول أعوذ بالله من شر ما ارتكب؟ وهل الذي يكره الظلم، والعبودية، والخيانة، والسرقة، والزنى، يوصف بأنه مكروه؟ إن الذي يحدد الإجابة الشافية هو **الموضوع، والقياس** اللذان يقدمان معرفة واضحة. فإذا كان المجتمع عربيا مسلما، فإن كل الصفات التي ذكرناها تندرج تحت التحريم، أو منهى عنها، ومن يرتكبها يكون غير محبوب، ومع ذلك لم يتفق الجميع على الابتعاد عن ارتكابها، وهي محبوبة عند مرتكبيها، فالسارق قد لا يكره السرقة، والزاني قد لا يكره الزنى، والخائن قد لا يعد الخيانة عيبا، وهكذا شارب الخمر. لأن مقاييس الذي يقترف ذلك، تختلف عن مقاييس الذي حرمها، ومقاييس الذي التزم بالابتعاد عنها. وهكذا تزداد نسبة مرتكبيها وتقل نسبة المبتعدين عنها، لأنهم (مرتكبوا المحرمات) يكرهون الحق، ولا يحبون معرفة الفلسفة من وراء تحريمها، والنهي عنها، فيقول الله عز وجل : [وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله](7) ويقول الله تعالى : [لقد جئناكم بالحق ولكن أكثركم للحق كارهون](8) ويقول الله تعالى : [بل هي فتنة ولكن أكثرهم لا يعلمون](9) ولهؤلاء جزاء في الدنيا حسب ما تنص عليه القوانين والأعراف المعمول بها في كل بلد والتي تختلف من دولة إلى أخرى.

ونعود للسؤال الثالث مرة أخرى، هل المعارف تعبر عن حقائق؟ ولتقريب الإجابة أطرح السؤالين الآتيين ، هل ما نكتبه ونقرأه يعد معارف؟ إذا كانت الإجابة بنعم، إذن هل كل ما كتب من معارف يعبر عن حقائق؟ فإذا كان الموضوع يعبر عن معارف مثبتة بوعي تكون المعارف حقائق، وإذا لم فإنها لن. فقد نلاحظ ونشاهد صورا وحركات، ومعارك، ومواقف، وعواطف،

7 - سورة الأنعام. الآية 116 .
8 - سورة الزخرف. الآية 78 .
9 - سورة الزمر. الآية 49 .

ومحبة. وإقدام، وانسحاب. ومناغاة وتناغم بين طرفين أو أكثر. إلا أنها قد لا تعبر عن حقائق لأنها لم تكن واقعية، بل كانت حوارا في المنام (حلما ليس إلا)، ولهذا لا يعد الحلم مصدر معرفة علمية، لأنه لم يكن حقيقة واعية. ولو كان كذلك لكان الذي حلم بأن علاقة محبة تربطه بفتاة سبق وأن رآها في شوارع المدينة، وأنه التقى معها ولعب كثيرا وانسجم أكثر فهل يعد ما شاهده، ولاحظه في المنام حقيقة؟ وهل إذا التقى بالفتاة مرة ثانية. يجدها تجري نحوه بدفء، وتبادله الأحاسيس والمشاعر التي شعر بأنها بادلته إياها في المنام، وهل ما جرى في الحلم يعد معرفة كافية للتفاهم، وأنهما طويا المسافة التي كانت تبعد بينهما؟ وهل الذي يصرخ لدرجة أنه أيقظ من كان نائما إلى جانبه نتيجة حادث ألم به وبترت إحدى يديه وأخطأ الطبيب أثناء إجراء العملية له، بأن ركب له يد الرجل الأسمر، الذي هو الآخر بترت يده في نفس الحادث وركبت اليد البيضاء للرجل الأسمر، إنه حادث مؤلم ولكنه تم في المنام. وعلينا أن نميز بين المنام كحقيقة وبين مضمونه الذي قد لا يكون كذلك. فهل يعتبر ما جرى في المنام حقيقة؟ مع أن في الحلم مشاهدات، وملاحظات، وحركة وبطولات وكر وفر وآلام، إلا أنها لا تعبر عن حقيقة، ولذلك ليس كل ما نشاهده ونلاحظه يعبر عن حقيقة. إنها قضية كاذبة لفقدانها معطيات التصديق والتسليم الواعي بدليل أن الذي كان غارقا في الحلم عندما استيقظ لم يجد بجواره من كان نائما معه. بل وجد الحسرة والندم، وتبقى الأماني تراوده بكلمة أتمنى لو أنه كان حقيقة. أو يحمد الله على أن ما جرى له ليس حقيقة، حتى لا يفقد إحدى يداه. **ولنا قصة بعنوان جبل السراب تؤكد ذلك.**

جبل السراب:

ذات مرة نام أحد العاملين بجمع القمامة في مقر عمله. ومن شدة التعب استغرق في النوم إلى درجة أنه حلم بأنه رأى جبل أشم شديد الارتفاع وعلى رأسه علم. وعلى العلم مجموعة من النجوم المتلألئة وهي تنادي في وسط الحشود بصوتها الجميل ورائحتها العطرة : أنا الحرية. أنا المساواة وأنا العدالة الاجتماعية. وأنا، وأنا، ومعظم الحاضرين يهتفون إليها ويطالبونها أن تعم مناطقهم بما تتلألأ به من نور، وعندما أشرقت الشمس **من الشرق.** صحي العامل في الصباح ونظر إلى العلم فوجده باهتا ونجومه باهتة ووجد

الجبل الأشم جبل من القمامة، ووجد رائحة عفنة تنتشر في المدينة. فغضب من ليله الذي طال، وجمع كل قواه وقوى الآخرين الذين حرموا من رؤية الحقيقة وداهم جبل القمامة بجراراته وأزاله إلى البحر، وحمد ربه على بزوغ الشمس التي كشفت له الحقيقة والتي لولاها ما صحي العامل بعد من نومه ولولاها أيضا لانتشرت الأمراض وتلوثت البيئة.

ولهذا نأمل ألا تكون دنيانا ساعة حلم ونشك فيما نحن عليه، ويصبح وجودنا الواعي خرافا لا مصداقية له. وتصبح مقولة الفيلسوف ديكارت "أنا أفكر فأنا موجود"(10) لا وجود لها. وإذا أصبحنا نفكر بعد أن استيقظنا. سأتجادل مع هذه المقولة من خلال المشاهد والمجرد ففي الحلم شاهدنا، وسمعنا، وتكلمنا وفكرنا وانتهجنا (سلكنا)، إلا أن نتائج ذلك غير موجودة. وفي الصحو يفكر الإنسان في أشياء كثيرة قد لا تتحقق، ولذلك **إذا كان ما أفكر فيه غير موجود، فإن ذلك قد يعبر على عدم وجودي**. فإذا كنت أنا موجودا لا أشك في وجودي. وإذا اشترطنا الوجود بالتفكير فهل من لا يفكر لا يكون موجودا؟ الجبال، والأنهار، والسحب، والسماوات العظام، والزلازل، والرعود، والموت، كلها إذن غير موجودة لأنها لا تفكر. هذا إذا اعتبر ديكارت أن الحيوانات تفكر لحد ما، وحتى وإن كانت كذلك. هل تستطيع أن تبرهن على وجودها لتثبته للآخرين؟ أو أن الذي لا يستطيع أن يبرهن على وجوده لا يعد موجودا؟.

إذن ليس بالضرورة أن يكون الموجود قادرا على البرهنة التي تثبت وجوده، فإذا كان الغرض هو إثبات الوجود، فالموجود لم يكن في حاجة لمن يثبت وجوده. **الموجود هو الذي يحس بوجوده، أو يحس الآخرين به**.

إن تفكير ديكارت في عدم وجوده يعني أنه موجود، وإلا من الذي يفكر في وجوده؟ والذي دعاه إلى الشك هو خوفه الانخداع من حقيقة المشاهد مما جعله يقول ، "إذا لم أتذكر أنني خدعت في مناسبات أخرى إبان النوم فإني حين أفكر في الأمر على نحو أدق، فإني أرى بوضوح بالغ أنه ليس من الممكن أبدا التمييز بين النوم واليقظة بواسطة علامات معينة. وهذا يدعو إلى الشك حتى في الأمور العادية المدركة بالحس"(11). بناء على

10 - جوزيف بوخينسكي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، "ترجمة محمود حمدي زقزوق" القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973م، ص 39 .

11 - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، الجزء الأول، 1984م، ص 494 .

هذا الاقتباس **ينبغي ألا يشك ديكارت في وجوده بما أنه يحلم، وإلا هل هناك من يحلم ولم يكن موجودا؟** وعليه إذا كان المشاهد الذي يحلم (البشر)، يشك في وجوده نتيجة اللبس في دلائل المعرفة المنامية بمقاييس المعرفة الواعية، فإن ذلك يبرهن على أن الذي لا يحلم لا شك له في وجوده. ولهذا لم يخدع مثل فيلسوفنا الكبير ديكارت. ولذلك أتساءل : هل تكون الثقة الوجودية في الذي يخدع أم في الذي لا يخدع؟ إنها صفة الخالق في مخلوقاته. المخلوقات التي تفكر لا تشك في وجودها ولكنها قد تشك في تفكيرها وهنا ينبغي أن تكون المحاورة، وذلك لأن ما نفكر فيه لا يخرج عن **الممكن** أو **المستحيل** فالممكن هو القابل للتحقق وفق مستويات ثلاثة، **أقل، أو مماثل، أو أكثر**، وهذه تختلف من شخص لآخر نتيجة الفروق الفردية بين البشر. والمستحيل هو الذي لا يقع في دائرة نفوذنا.

وعليه هناك لبس في القضية العلمية التي عرضها ديكارت في التأمل الأول، والتي توجه إليها الفلاسفة بالبحث. واللبس هو : أن الشك لم يكن في وجود ديكارت، بل الشك في تفكيره، وإلا كيف يشك ديكارت في وجوده وهو يقول : "إن كل الأمور التي أشاهدها هي باطلة"(12). من الذي يشاهد الأمور هنا؟ هو (ديكارت)، إذن ديكارت في تفكيره شك فيما يشاهده، ولذلك هو في حاجة لإزالة اللبس بين ما يشاهده في حلمه وبين ما يشاهده في صحوته. بمعنى لو لم يشاهد في حلمه صور وحركة وتفاعل قصصي لا يشك في تفكيره الواعي، ولهذا افترض ديكارت أن وجوده لا يوجد له أي إحساس، واعتبر المكان والجسم والشكل والامتداد والحركة ليست إلا تخيلات من صنع عقله، ثم تساءل : إذا صح ذلك فما هو الشئ الذي يعد حقيقة؟ وقال "قد أنكرت أن لي حسا أو جسما"(13) وهنا يكمن الاعتراف بوجوده الذي أنكره عن قصد. وهو في هذه الحالة كمثل الذي ارتكب فعلا يعاقب عليه العرف أو الدين أو القانون ثم أنكره خوفا من العقاب. فهل في هذه الحالة إنكار القيام بالفعل يعني عدم ارتكابه؟ وعليه، هل إنكار ديكارت لحسه أو جسمه يعني عدم وجوده؟ كل ذلك يبرهن على أن الشك في تفكيره، والأمر الطبيعي كل من يفكر لابد وأن يشك، وعليه **بما أنني أشك فأنا أفكر** هي أصوب من مقولة ديكارت **بما أني أفكر فأنا موجود**. وهنا يجب

12 - المرجع السابق. ص 493 .
13 - المرجع السابق، ص 493 .

القول : **بما أني أفكر إذن يمكنني أن أثبت وجودي**. وينتهي القول : **بما أني أفكر فأنا موجود**، ولهذا أتساءل : كيف يشك ديكارت في وجوده ولا يشك في فكره؟ بمعنى بما أنه شك في وجوده إذن لا فكر له. وإلا كيف من جهة ينكر وجوده ومن جهة أخرى يعترف بأن له فكر يشك به في وجوده؟ إنه تناقض يبرهن على أن الشك في تفكيره وليس الشك في وجوده. وهل يمكن أن يوجد الشئ بدون مكان له؟ ولهذا أتساءل : أين مكان الفكر وأين مكان الحس؟. ولا وجود لفكر ولا لحس إلا بوجود مكان يكمنا فيه وينطلقا منه ويعودان إليه، فلولا وجود الجسم ما كان للفكر مكانا يوجد فيه ليشك به في الأمر. وهذا ما فعله ديكارت الذي لو لم يكن موجودا ما برهن على وجوده، مما جعلنا نؤكد بأن الوجود سابق على التفكير فيه، وانتقدنا تلك المقولة الديكارتية حتى لا تأخذ الصفة المطلقة في إثبات الوجود، وقد فطن فيلسوفنا ديكارت إلى ذلك مما جعله لم يكرر المقولة (أنا أفكر إذن أنا موجود) في المقالة **الثانية التأمل**، وكتب عوض عنها المقولة ، "**أنا أكون، أنا أوجد**"(14) ويعد هذا استدراكا منه جعلنا نعمل على تصحيح مقولته الأولى أو تغييرها بالمقولة ، "**بما أني أفكر فيمكنني إثبات وجودي**". وذلك لأنه لو لم يكن، ما وجد، ولهذا لو لم تكن الجبال والأنهار وغيرها ما وجدت، مما جعلها تتساوى معنا في الوجود ونتميز عنها بالتفكير والتذكر ونختلف معها في صورنا.

وعليه تعد بعض المعارف لا تعبر عن حقائق. ولم يكن إثبات الوجود التفكير، بل يتولد التفكير من الموجود في الوجود. فإذا فقد الإنسان القدرة على التفكير كما هو حال ذوي الأمراض العقلية والنفسية فلا يعني ذلك أنه فقد وجوده، وإلا هل الإنسان الطفل الذي لم تتفتح عنده القدرات العقلية بعد لا يعد موجودا؟ وهل العمل موجود؟ وهل الدموع موجودة؟ وهل الملاجئ والمغارات والمداخل موجودة؟ نعم إنها موجودة وهي لا تفكر. إذن لم يكن التفكير هو سبب الوجود. يقول الله تعالى : {ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا}(15). ويقول عز وجل ، {لو يجدوا ملجأ أو مغارات أو مدخلا لولوا إليه}(16)، إذن هناك وجود مشاهد، وآخر مجرد. الدمع والمغارات، والإبل، والسماء، والجبال، والأرض، مشاهد مثبتة، أما كيف

14 - المرجع السابق. ص 495 .
15 - سورة الكهف. الآية 49 .
16 - سورة التوبة. الآية 5 .

خلقت، فهو أمر مجرد، وهنا ينبغي التفكير في الذي لا يشاهد. ولكل مشاهد علة لوجوده، والعلل لا تشاهد، مع أنها موجودة، فعلة الوجود كله لا تشاهد. أم هل هناك وجود بدون علة لوجوده؟ فكل موجود وراءه من أوجده. فالذي أوجد الوجود هو الله الذي لا يشاهد، (إنه المجرد). وطلب من الإنسان كموجود أن يفكر في الوجود، لكي يوّلد من الموجود وجودا. ولهذا من يفكر يعرف، ويبدع. أي يعرف أن وراء المخلوق خالق، وبمعرفته للمخلوق يفكر ويبدع. ويخترع منه الجديد لمن لم يعرف، ليذوقه قيمة الموجود من المجرد، ولهذا أقول أن المشاهد هو من المجرد، ويقول الله تعالى ، [أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر](17) ولا يمكن أن يصل المفكر إلى الإبداع والاختراع المجرد، إلا إذا كانت له فلسفة. لأن بالفلسفة يفكر الإنسان تفكيرا مجردا، و بالفلسفة يحقق (يحول) ما تصوره مجردا إلى مشاهد (صور، وأشكال) تعبر عن مجرد باتباعه القوانين التي استلهمها منه بفكره. وإذا حاول تنفيذ ذلك بنفسه، فيكون الفيلسوف مجردا، ومجربا، لأن تحويله الأفكار المجردة إلى صور، وأشكال، تصبح إبداعات واختراعات مشاهدة. أي أنه استطاع أن ينقلنا إلى ما تعنيه أفكاره، عن طريق المشاهد. أما إذا جاء أحد من بعده، ليصمم لنا آلات، أو يخترع آلات لتنفيذ أفكار ذلك الفيلسوف. فإن ذلك يعني أن فيلسوفا آخر ارتقى إلى مستوى الفهم المجرد للفيلسوف المجرد، وبرهن لنا على ذلك الفهم، بنقله المجرد إلى المشاهد (المصنوع). فالفيلسوف نيوتن، هو الذي اكتشف لنا قانون الجاذبية، والذين أتوا من بعده. ترجموا أفكاره إلى إبداعات، تقاوم الجاذبية بالقوة الدافعة، فركبنا الطائرة، وغزونا الفضاء. وعرفنا الجديد بأفكار الفلاسفة وهكذا نتطور. وعليه إن القانون الطبيعي في أساسه مجرد، ثم جرب فأصبح مجربا. ولهذا فالفلسفة هي مكمن البحوث والعلوم، وهي القوة المنظمة في التفكير الإنساني. والموجّهة إلى أهداف تسموا بالإنسانية من الجهالة إلى اليقين، ومن الفن المجرد إلى أنغام تعزف على أوتار العقل الإنساني فَتطمئن النفوس، وتَروّض الأجسام، وتحقق الرضا عندما ينسجم الإنسان بين المجرد والمشاهد. وترتقي بالذواقين إلى الوحدة، مع الأنغام التي أبدعتها وتوجههم إلى البحث في

17 - سورة الغاشية الآية 17-21 .

أسرارها، وخفاياها الهائلة، التي تسعد البشرية. فينبغي على الإنسان أن يكون فيلسوفا (حكيما) لكي يفكر في خلق السماوات و الأرض (الموجود) لينتقل من الموجود إلى المجرد، من الصورة إلى الجوهر، من الشكل إلى المضمون. لأن أي شئ بدون مضمون، يعني أنه بدون معنى، وأي شئ بدون معنى، فإنه بدون فلسفة، وأي شئ بدون فلسفة، فإنه بدون قيمة، أي أنه تافه. فهل الإنسان الذي خلق في أحسن تقويم، يود أن يكون تافها؟ ومن لم يود أن يكون تافها، عليه أن يفكر في خلقه، وإلا [يومئذ يتذكر الإنسان وأنى له الذكرى](18) وإلا لماذا خلق الإنسان أكثر شئ جدلا؟ [وكان الإنسان أكثر شئ جدلا](19). لقد خلق سبحانه وتعالى كل شئ وكان الإنسان أكثر الأشياء جدلا لما يمتاز به من قدرة على التفكير والفهم والتحليل والنقد والجدل، ولهذا خلق في أحسن تقويم، وكلمة تقويم هنا، ليفكر في خلق الله ويتذكر ما قاله سبحانه وتعالى، وإلا سيكون في أسفل السافلين. ومن هنا يكون الفرق بين المسلم الذي يجادل من أجل أن يؤمن بقدرة الله باعتبار أن ما ينظر إليه هو آيات القوة الخالقة التي إذا تأمل فيها ما عليه إلا أن يوحد وجوده. أما المسلم الذي لا يجادل فهو المسلم الذي لم يتذكر، وإذا لم يتذكر فإن الإيمان لم يدخل قلبه بعد، ولهذا يكون في أسفل السافلين مصداقا لقوله تعالى : [لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون] (20). ولهذا نجد فلاسفة علم الطبيعة أكثر الناس إيمانا لأنهم يفكرون في خلق السماوات والأرض من خلال ما يرونه فيها من آيات [ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك](21). إلا أن فيلسوف علم الطبيعة جزئي تخصصي. أما الفيلسوف المجرد الشمولي ينظر إلى الأشياء ويفكر في علل وجودها. والفكر كما يقول الفيلسوف جوزيف يوخينسكي هو حركة التصورات والمفاهيم، ويؤكد على أن للشئ حالتين : **إما أن يكون معطيات وبالتالي يشاهد ويوصف، وإما أن يستنتج**(22) فإذا قررنا أن نتجادل حول الزهرة، فينبغي أن نعرف أن للزهرة

18 - سورة الفجر، الآية 23 .
19 - سورة الكهف، الآية 54 .
20 - سورة التين، الآية 4-6 .
21 - آل عمران الآية 191 .
22 - جوزيف يوخينسكي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة محمود حمدي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1973م، ص 62 .

لونا، وأنها تشغل حيزا (تشغل مساحة) ولها مكان ولها شكل، ورائحة. وتتطلب خلفية تميز لونها حتى لا تكون مطفئة أو كأنها فاقدة اللون.

الجدل كالأيام دائما معطياته متجددة حتى وإن تكررت الأيام فإن مضامينها متجددة ومتغيرة، ومع أن الأيام مواقيت منتظمة لا تتداخل مطلقا إلا أنها كالضرات لا تتواجد بقلب واحد في مكان واحد، ولهذا إذا دخل السبت خرجت الجمعة، وإذا خرج الثلاثاء دخلت الأربعاء، وهكذا. وكذلك الليل والنهار ضرتان لا يلتقيان في وقت واحد ومكان واحد مع أنهما يتواجدان في زمان واحد وفق حركة واحدة. إذن الفلسفة هي المعنى، وهي الحكمة التي تجعل للعلوم قيمة تساهم في إثراء المعرفة، التي تتراكم و تزداد بكل مفيد.

الفصل الثاني

جدل التطور وجدل الموانع



العقل:

من خلال معرفتنا العامة يقال أن الإنسان خطاء، ولكن بالمعرفة العلمية من الذي سيخطي؟ هل هو الإنسان العاقل، أم غير العاقل؟.

العاقل هو المعرض للأخطاء، أما غير العاقل إذا أخطأ اهتدى. وبما أن العاقل هو الذي قد يخطئ، إذن الذي يفكر قد لا يخطئ، بمعنى لو فكر العاقل في النتائج المترتبة على الموضوع الذي يفكر فيه، قد لا يخطئ، ويحقق أهدافا. أما غير العاقل هو (الحر) الذي لا يعرف الخطأ، وحتى إذا اتهم به نال البراءة. ولهذا إذا انحرف العاقل عن اتجاه عقله تحرر من اتجاهه. فنحن الذين خلقنا بعقل، ونحن الذين نسجن به. إذن السجن لم يكن الجدران والقضبان، بل إنه العقل الذي يفكر. ولهذا كل من لم يفكر حر بطبيعة حاله. ولكن هل العقل قيدا (سجن) في حد ذاته أم أن القيود خارجة عنه؟. إذا أجبنا بأن القيود خارجة عنه قد نسأل ، لو كان الإنسان غير عاقل، هل يمكن أن يفكر في وضع قيود عليه؟ إذا كانت الإجابة بلا، إذن الإنسان العاقل هو الذي قيد نفسه. وهو الذي نقل لنا ما في ذهنه من موانع إلى صور وأشكال مادية سميت بالسجون المحاطة بالجدران والقضبان الحديدية والحراس المزودين بالهراوات والأسلحة الحديثة. ولأن الإنسان العاقل قد يتهرب من ضميره كضابط عام فوضع لنفسه قانونا لضبطه، وبوليس يقبض عليه متى ما يخالف ذلك. وبعد تنفيذ القانون عليه أحس بأنه قد وضع على نفسه ضميرا ورقيبا خارجا عنه وقيدا عليه، فبدأ يفكر في كيفية خداعه والتهرب منه، مما جعل العلاقة بين البوليس والمواطن الذي تنازل عن ضميره علاقة عدم ثقة ومطاردة، ولهذا لم يؤت من العلم إلا قليلا، ولو أتيا علما كثيرا لعرف بأن التنازل عن الضمير هو تنازلا عن العقل والحرية، ولذلك لم يتطور إلا بالقليل. فالطفل ولد كغيره من الكائنات الأخرى حرا يصرخ

متى يشاء ويصمت متى يشاء، ولا يخاف من أحد ويتبول وهو عاريا ومتى يشاء على كل من يحمله بين يديه إذا شاء، دون خشية أو حشمة حتى من والديه، ولكن لماذا كل ذلك؟ لأنه ولد والحرية فيه والعقل لم ينضج بعد.

وهذه النتيجة قد تجرنا إلى سؤال آخر وهو : هل ينبغي أن ننمي في الطفل معطيات الحرية، أم معطيات العقل؟ إنه خيار صعب خيارا بين أن تكون إنسانا، وبين أن تكون حرا، فإذا أردت أن تكون إنسانا، عليك أن تتمسك بعقلك الذي يميزك عن غيرك، وإذا أردت الحرية عليك أن تقبل التنازل عن عقلك لتفعل ما تشاء متى ما تريد، وحينها تعرف أن للحرية ثمن مقابل نيلها، وإذا أردت الإثنين معا عليك أن تقبل بحياة المساجين الأحرار التي يشار إليها بالقضية الآتية :

كل أ ليست أ

وقد يتساءل البعض : هل هناك قيودا أخرى تعيق حركة الإنسان الحر إلى التطور؟ قبل أن نحكم على مواضيع أو قضايا من وجهة نظرنا بأنها قيود، ينبغي أن تطرح هذه المواضيع والقضايا للنقاش، هل هي قيودا أم لا؟ فإذا اتفقنا بأنها قيودا حينها تصدر بها الأحكام ويحق لنا الاستشهاد بها أو البرهنة عليها. **وبعض هذه الأسئلة هي :**

هل الدين قيد على الحرية، أم دعم لها؟

هل القانون قيد على حرية العقل أم لا؟

هل الأمومة والأبوة والمجتمع قيود على حرية العقل أم لا؟

هل كلمة لا قيد على الحرية أم لا؟

هل الحكومة قيد على عقل الإنسان أم لا؟

وهل يمكن أن تتحقق الحرية إذا اعتبرنا هذه قيود؟

لا إجابة إلا بالعقل الذي يفكر ويتذكر ويميز بين الحق والباطل. لولا العقل ما عرفنا المرغوب والممنوع منه، ولولاه ما استعملنا كلمة **قف**، **وسر**، **ونعم**. نعم لما نريد، ولا لما لا نريد. وعليه ينبغي أن يكون الإنسان في عقله لكي يكون حرا، وإذا خرج منه سيوضع فيه من قبل الآخرين بالقوة، وعليه أن يفكر. وإذا كان العقل سجنا فهل يمكن أن يحقق التطور؟. السجن درجات منه الانفرادي ومنه الجماعي ومنه الاجتماعي، في الدول المتقدمة لا يسجن المجتمع بل يسجن الأفراد والجماعات الذين يحاولون إعاقة حركة المجتمع إلى التطور العلمي، أما في الدول المتخلفة يسجن المجتمع بكامله تحت الأوامر

والنواهي التي تعيق حركته إلى التطور. إذن العقل الذي يحقق التطور. هو العقل العام، والعقل العام هو عقل المنافع الفردية والجماعية والمجتمعية. أما العقل الذي لا يفكر في محيطه فهو أناني، ولهذا لا يحقق التطور.

وإذا عدنا مرة ثانية للإجابة على السؤال السابق، كيف يكون العقل سجنا ويحقق التطور؟. إذا سلمنا بأن العقل هو الذي قيد نفسه، ألا نسلم بأنه قادر على فك قيده؟. إذا كانت الإجابة بنعم، هل يمكن أن يعيش الإنسان الحرية ويمارسها بكامل عقله، ويكون خلوقا ومتدينا ومطيعا في وقت واحد؟. في اعتقادنا الإنسان بطبعه يغضب ويطرب، ويقبل ويرفض، ولهذا يكون عنده لكل شئ حدود وفي هذه الحالة قد يصعب الالتزام بالحدود. وبما أنه من الصعب الالتزام بها، فإنه من الصعب أيضا ألا يسجن. ولذلك يتأكد لنا بأن العقل سجن وعلينا احترامه لكي لا نسجن.

ومع ذلك لو كان تفكيرنا في مستوى واحد يجوز ألا نختلف. ولكن لوجود فروق فردية بيننا اختلفنا، ولهذا بدأ البعض يشد البعض، وبدأ الجدال وبدأ الصراع. الصراع على السلطة والثروة والسلاح، والصراع بين الرجل والمرأة، والصراع بين المتعلم وغير المتعلم، والصراع بين الفقير والغني، ومحاولات السيطرة على مصادر الثروة، وبداء الاستعمار. ورفض الاستعمار، والسبب في كل ذلك العقل الذي يتذكر ماضيه، ويفكر في حاضره ومستقبله إلى النهاية من أجل أن يتطور.

ولولا العقل ما فكرنا في وجودنا، ولولاه ما تذكرنا تاريخنا، ولولاه ما غضب منا أصحابنا وغضبنا عليهم. ولنميز بين هذا وذاك ينبغي أن نعرف ما هو الغضب؟ وهل الغضب عيب أم ليس بالضرورة؟.

الغضب :

الغضب نقيض الرضا، ومن الغضب ما هو محبوب ومنه ما هو مذموم، **فالغضب من**، لم يكن هو **الغضب على**، ولهذا قد يكون الغضب مصحوبا بحرص وقد يكون مصحوبا بكره، وفي كلتا الحالتين ينبغي أن نميز بين ما يجب تأييده وبين ما يجب الابتعاد عنه.

1 - الغضب من :

كالغضب من الظلم، والاستعباد، والاستغلال، فعندما يختلف طرفان فقد يغضب أحدهما من الآخر وعندما يتصالحان قد تنتهي هذه المشاعر، فعندما

يغضب الأب من أبنائه بسبب تقصيرهم فيما يجب القيام به أو نتيجة سرقة أو كذب فهذا الغضب شخصي، وهو موجب، أما إذا كان مقابل تلك الأعمال غير المرضية فيكون الرضا في هذه الحالة سالبا، ولهذا ينبغي أن يكون الغضب حتى يتحقق الرضا الموجب، إذن الغضب يحقق الرضا عندما يكون موجبا. وعليه يغضب المواطن من بلده وأمته أو حتى أخوته ورفاقه إذا لم يعترف له بأهميته ويقدر دوره الإيجابي في مجال تفوقه، ومن حقه أن يغضب أيضا من أمته إذا لم تعمل جادة من أجل التقدم والتطور العلمي والتطور الثقافي والحضاري. **ولنا قصة على الغضب من وهي :**

غضب من أحولال عينيه فكسر المرآة:

عندما اقترب موعد الانتخابات انطلقت مجموعة شهب من الشمس لتمثلها، وبدأت تدور في المجرى الذي اندفعت له بقوة غضب الشمس حتى أنها تناثرت أمام الطعون التي وجهتها لها الحكومة، وسقطت من الجولة الأولى، وتحول معظمها إلى هيولات، ولم يبق إلا واحدا منها على قيد الحياة المشاهدة متحركا في مجراه، إنه ممثل الحزب الحاكم الذي لا زال متوهجا. حتى أن ظن نفسه بأنه الشمس، وادعى ذلك بعد أن تهيأ له ظرف الفوز في الانتخابات بدون منافس ادعى ذلك أمام البعض الذين يخافون حرارته. وطلب منهم أن يقولوا له الحقيقة دون تزييف أو تلميع لأنه يخاف الله. ففرح الجميع، وسألوه من أنت فقال لهم أنا الشمس التي لا تغيب عن الحياة. حينها نظر البعض إلى البعض وتملؤهم إشارات التعجب بعد أن كان يملؤهم الإعجاب، وحينها عرفوا الحقيقة. وذات يوم اقتربت الشمس منه تلهب المشاعر وتبهر الأبصار، فكان خائفا من نورها الذي تلألأت به عيون الخائفين. فسأله البعض، لماذا أنت خائف أيها الشمس؟، لماذا أنت ترتعد؟، فقال لهم في تلعثم حيث الشمس تسمعه وبصوت خافت، أنا لم أكن الشمس، فقال له الجميع نعم إنك لم تكن الشمس، فقال لهم من أدراكم، قالوا له أنت. فسألهم متى؟ فأجابوه يوم ادعيت بأنك الشمس، وأنت لم تكن كذلك. وقال : لماذا عندما قلت لكم بأنني الشمس صدقتموني؟ فأجابوه لكي نثبت لك بأنك كاذب. حينها غضب منهم وقال انظروا لوجوهكم في المرآة لتقدموا على حقيقتكم وأنا معكم أقدم نفسي، فوقف الجميع أمام المرآة وهو يتقدمهم ليشاهدوا وجوههم على حقيقتها، ولأول مرة ينظر إلى وجهه في المرآة،

وعندما تمعن النظر شاهد جميع المحيطين به حور عين، وشاهد نفسه أحول العينين. فغضب وسألهم عن العلاج، فأجابوه : العلاج، أن لا تغضب من الحقيقة. فقال لهم إنني أريد العلاج ولا أريد الحقيقة. فأجابوه جميعهم إذا لا تريد أن ترى الحقيقة ثانية فعليك بكسر المرآة.

إن مضمون هذه القصة هو مقولة "لا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل"(23)، وهذه الأفكار هي التي جعلت الوزير البلجيكي السابق فرنسو بيرين يطور من نفسه ويقول : "إن سلطة الأحزاب تؤدي في النهاية إلى انهيار هذه الأحزاب نفسها، وإنه من الممكن تحمل هذه السلطة لفترة طويلة ما دام الشعب لا يريد من السلطة إلا خدمة محدودة هي أن تظل الإدارات المحلية والإقليمية مؤمنة، ويمكن تحمل كل ذلك برغم قصور الحكومات بسبب الأزمات السياسية، ولكن عندما يواجه الشعب أزمة حادة، فإن هذا النظام يتعرض للانهيار(24).

وهذه نتيجة غضب الفرد من الكل، فمن أراد رضاء الكل ومصلحة الكل فينبغي أن يكون بينهم ومعهم، ومن لا يريد فعليه بكسر المرآة.

2 - الغضب على :

الغضب على الشئ أو الآخر موجب، فالغضب على الأمة عندما تغفل عن مهامها القومية والأخلاقية والدينية لا يعد عيبا ولا محضورا لأنه من أجلها. والغضب على الأبناء عندما يفشلون أو يقصرون عن أداء المهام المكلفين بها لا يعد عيبا، وهكذا غضب المسؤول على الموظفين عندما يتأخرون عن أعمالهم وواجباتهم، ويغضب الصديق على صديقه عندما يغفل أو يتم تسخيره لأداء مهام ليست خيرة، وقد يعم الغضب جيلا بكامله عندما يغضب على أمته التي لم تستجب لرؤاه أو لم تعمل على تحقيق طموحاته أو تحقيق وحدتها.

والغضب على قد يكون على أفراد وقد يكون على مواقف، فإذا توقع الشعب من الحكومة مواقف قومية تجاه تحقيق الوحدة، وسلكت الحكومة اتجاه مغاير لذلك، فيكون الغضب عليها من الشعب نتيجة عدم تحقيقها ما

23 - المصدر السابق. ص 11 .

24 - فرنسيس ديار. (فلسفة الاتصال والسياسة الطبيعية في النظرية العالمية الثالثة) مجلة الفكر الجماهيري. المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر. طرابلس : العدد الأول. يناير-مارس 1984. ص 169 .

كان متوقعا منها، وعليه يغضب المواطن على بلده وأمته إذا وضعت نفسها في مكان لا يليق بكرامتها وكبريائها. يغضب المؤمن من الذين يستخفون بدينه نتيجة أنهم لم يؤمنوا به، ويغضب عليهم إذا كانوا من الذين يدينون به ولكنهم لم يلتزموا بنواهيه وأوامره وإرشاداته في حياتهم العامة والخاصة.

الغضب على، هو من أجل المغضوب عليه، أما **الغضب من**، فلم يكن من أجل المغضوب عليه، ولهذا قد يؤدي **الغضب من** إلى الصراع والفراق، أما **الغضب على** فلا يؤدي إلى ذلك، فمن حق الإبن أن يغضب على أسرته إذا لم تحافظ على سمعتها وكيانها الحميد، ومن حقه أن يغضب من الذين يحاولون المساس ببنيانها المتين أو الإساءة له. ولنا قصة بعنوان: **لعبة الجولف والاختيار المناسب**.

لعبة الجولف والاختيار المناسب:

حضر جمع من ممارسي وهواة لعبة الجولف إلى الميدان الذي يمارس فيه الرئيس هذه اللعبة مع أحد المرؤوسين، وعندما أصاب المرؤوس الهدف بتفوق صفق له المتفرجون بحرارة، وصفقوا بحرارة أكثر عندما لعب الرئيس ولم يصب الهدف، ففرح الرئيس برضا المتفرجين عليه مع أنه غاضب على سوء أدائه، وعندما اقترب الرئيس من المتفرجين أثناء خروجه قال لهم: أشكركم على التشجيع، ولكن لماذا المبالغة في التشجيع وأنا لم أصب الهدف بنجاح؟ فقالوا له: إننا أقسمنا لو حققت الهدف لن نلعب هذه اللعبة ثانية. وتعد محرمة علينا من تاريخه، ولهذا فرحنا بعدم إصابتك الهدف. فغضب الرئيس منهم، والتفت إلى وزير إعلامه وسأله: وأنت لماذا تصفق يا هذا؟ فقال: لقد رأيتك أصبت الهدف بأحد الكرتين، فقال: أي كرتين تعني؟ قال: منذ البداية وأنا أشاهدك تلعب بكرتين، فصاح الجمهور أنظر إلى عينه، إنه أحول العينين، أحول العينين. فغضب الرئيس من الجمهور وقال: لا وربي لم يكن أحول العينين، ولكن بعد أن عين وزيرا للإعلام غضبت عينه اليسرى من عينه اليمنى فحدث بينهما أبغض الحلال عند الله وهو الطلاق.

وفي صباح الغد الباكر كتبت الصحف تصريحات لوزير الإعلام يقول فيه: فاز الرئيس في مباراة لعبة الجولف بإجمالي عدد نقاط لم يسبق لأيّ لاعب أن حققها، وعندما قرأ الرئيس هذه الصحف فرح وقال: هكذا ينبغي أن يوضع الشخص المناسب في المكان المناسب.

التفاعل الفكري :

لا تفاعل إلا بعد لقاء، ولا تفاعل إلا على موضوع. وإذا تساءل البعض هل التفاعل يتم بين الأفراد أم بين الأفكار؟. هنا يكون الجدل. قد يلتقي الأفراد ولا يتم بينهم تفاعل، والسبب هو اختلافهم على الموضوع، والأفراد بدون موضوع لا خلاف بينهم، والجدل الفكري هو الذي يحقق التفاعل أو الاختلاف، فإذا حدث التفاعل بين الأفكار يحدث التفاعل بين الأفراد والجماعات والمجتمعات، وإذا لم يتحقق التفاعل بين الأفكار لا يمكن أن يتحقق التفاعل بينهم (بين الأفراد والجماعات والمجتمعات).

ومع أن الفكر واحد إلا أن التفكير هو الذي يختلف، نتيجة الظروف العامة، ونتيجة الفروق الفردية التي ينبغي أن تراعى في كل زمان ومكان لكي يتمكن الجميع من ممارسة حقوقهم وأداء واجباتهم، ولهذا تختلف المجتمعات ويختلف الأفراد بين الحين والآخر فما يعده البعض تطورا قد يعده الآخر تأخرا، فزيادة عدد السكان على سبيل المثال تعد عند البعض من الوسائل المؤدية للتطور، وتعد عند البعض الآخر من الوسائل المؤدية للتأخر. في الصين لم يسمح للأسرة أن تنجب ما تشاء من الأطفال خوفا من التأخر، وفي الأراضي المحتلة يرحبون بزيادة الهجرة إليهم من أجل خلق توازن كمي وخوفا من التأخر. وقد يكون الكل على صواب عندما تعرف مبرراتهم السياسية والاقتصادية، مع مراعاة الفارق الاستراتيجي بين المترتب على النمو الطبيعي في الصين وبين المترتب على الاستعمار في الأراضي المحتلة، ولكن النتيجة واحدة أن الكل يفكر في النهاية التي سيصل إليها. والتي قد لا تكون حسنة مما يجعل للتخطيط أهمية وشأن.

إذن التفكير في النهاية يؤدي إلى التطور، فالإنسان لو لم يفكر في النهاية، لا يصلي ولا يزكي ولا يعمل ولا يتعلم، ولا حتى يأكل ويشرب. من أجل ماذا يقوم بذلك؟ يصلي اليوم ويزكي من أجل النهاية (مستقبل الآخرة) ويعمل ويتعلم من أجل النهاية (مستقبل الدنيا والآخرة) ويأكل ويشرب من أجل النهاية (مستقبل الدنيا) ولهذا حدث تطور وسيستمر إلى النهاية. ولو لم يكن أمام تفكيرنا نهاية ما قمنا بكل ذلك وأكثر، ولو لم يكن أمام تفكيرنا نهاية ما خاف أحدنا من الآخر. ولهذا يعمل الجميع من أجل التطور (المستقبل)، ولهذا وجدنا.

الفكر بين القوة والإرادة :

الفكر المجرد هو نتاج القدرات العقلية من الاستقراء والتأمل والاستنباط، مما يجعله غير قابل للمشاهدة، وقابل للملاحظة من خلال عمليات التغير الطارئة على الأحوال والظروف. أما الفكر الاجتماعي هو نتاج عام يتطور بجهود مشتركة تكون فيها مكانة للقوة والإرادة. ولهذا أتساءل : هل الوجود بالقوة أم بالإرادة؟ فلو كان بالإرادة، هل بإرادتنا وجدنا؟ هل بإرادتنا اخترنا لوننا، أو جنسنا (النوع)؟ وهل كان لنا رأي في اختيار لوننا، أو جنسنا حتى ولو لم يؤخذ به؟، ومع أننا نعرف بأن أبانا واحد، وأمنا واحدة، إلا أننا نحتاج إلى معرفة، لماذا اختلفت ألواننا؟ هل لأن أحد أبوينا أبيض، والآخر أسود، أم أن لونهما واحد، ونحن الذين اختلفنا، ولماذا؟ وبما أن أبانا آدم وأمنا حواء، لماذا ينادي البعض بالتفرقة بيننا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا؟ أي لماذا وجد الحاكم والمحكوم بين أفراد الأسرة الممتدة من أب واحد وأم واحدة؟ وهل كانت هناك وصية تحرم بعض الأبناء من حق التملك مما جعل بين أفراد الأسرة الواحدة غنيا وفقيرا، وقويا وضعيفا؟. إذن لا مكان للإرادة في وجودنا، ولهذا أتساءل : ما علاقة القوة بالإرادة؟ لا إرادة إلا بالقوة، فمن لا قوة له لا إرادة له، أمام من يمتلك القوة والإرادة. والقوة فكرية ومادية، وقد تتوحدان في الكائن الحي، وقد تنفصلان، ومن يمتلك القوة والإرادة، قد يشكل خطرا على من لا يمتلكهما، أو يمتلك الإرادة فقط والعلاقة أيضا بينهما أنهما يتحدان في القدرة، فلا قوة إلا بقدرة، ولا إرادة إلا بها، ولهذا خلقنا بالقوة، والقادر هو المستخدم لها والمتحكم فيها. وإذا تساءل أحد على سبيل المثال : هل للمثلث أو للمربع أو للمستطيل، أو أي شكل إرادة في وجوده؟. كل الأشكال لم توجد بإرادتها بل وجدت بالقوة القادرة بما فيها الإنسان.

ومع أن شخصية الإنسان تتكون من الشئ ونقيضه إلا أن للتربية دورا هاما في صقلها وتكوينها، فالشخصية الواحدة تنام وتصحا، تغضب وتطرب، تحب وتكره، تصدق وتكذب، تفشل وتنجح، تضحك وتبكي، ترفض وتقبل، وإلى النهاية تتكون شخصية الإنسان من الشئ ونقيضه، مما يجعلها تتغير وتتطور بين الحين والآخر، ولكل نقيض أهمية في حياتنا. للفرحة أهمية وللحزن أهمية، والحمد لله الذي جعل بينهما توازنا لتستهدفه المجتمعات في

تربية أجيالها، لأنه إذا تغلب الشيء على نقيضه انهزمت الشخصية وانهد البناء الاجتماعي. وإلا هل يمكن أن يكون البشري إنسانا إذا لم يغضب (الغضب من العار، ومن أجل الشرف، ومن أجل الكرامة)؟. وهل يمكن أن يكون البشري إنسانا إذا لم يحب (يحب الأبوين والأخوة والأبناء والزوجة وكل حبيب وحبيبة)؟ ومن أجل الحب نغضب ونثور ونحزن ونتألم، وإلا من أجل ماذا يحدث كل ذلك عندما يمرض لنا حبيب أو يموت؟ ولهذا يكون للحب معنى وأهمية، ولولا الحب ما حزنا، ولولا الحزن ما أحببنا، ونتيجة ذلك أصبح الحزن واجبا بين المحبين فقط.

وعليه يقال، **الحب بحر** ؛ يمكن السباحة والسياحة فيه، والغوص في أعماقه كذلك. السباحة بين خلجانه وخلجاته تجعل الحبيب يحس بأنه إنسان يمكن أن يتغير من حالة اليأس، إلى حالة الأمل، ومن الغفلة إلى الصحوة، ويكتشف أن عينيه قد اكتشفت له عالما جديدا، لم يره من قبل مع أنه ليس بالبعيد عنه، ولهذا عندما تسبح في البحر بثقة تكتشف الغرائب والعجائب، وقد تكفّر عن ذنوب غفلتك وقد تزداد ذنوبا إذا لم تكن حذرا. وبقدر ما تبتسم إليك أمواج البحر عندما تُقبّل اليابسة بين الحين والآخر، بقدر ما تفاجئك بتيارات قد لا تكون في حساباتك التي عرفتها من خلال سباحتك السابقة في مناطقه التي فاجأتك بتيارات لم يسبق لك معرفتها، ومع ذلك كن صدوقا وصادقا للبحر. وعندما تكتشف حبيبك غاضبا ثائرا، عليك أن تبتعد عن مواجهته بأسباب غضبه وتلاطفه ليهدأ وليفسح لك المجال الآمن للسباحة فيه. ولهذا البحر ملاطفة بين المبحرين، فلاطفه، ولا تنسى أن أكبر السباحين قد غرقوا في البحر فلا تغتر.

والفرق الكبير بين المبحر، وبين المتفرج على البحر، المتفرج عليه لا يمكنه اكتشاف أسراره ومنافعه، أما المبحر فقادر على ذلك. والبحر مغرٍ للسباحة والإبحار فيه، فإذا لم تبحره سيبحره غيرك ويصاحبه، وحينها يحدث الإنزعاج والغيرة من مبحريه الجدد. لا تنسى أنه البحر الواسع الذي فيه حق للجميع، والذي لا يكون فيه أحد على حساب آخر، مما جعله يزداد أمنا وجمالا بزيادة عدد سبّاحيه ومبحريه، ولهذا تكون السباحة الانفرادية فيه مخيفة، وركوبه الانفرادي خطورة. وعليه عندما تبحره في سفينة مع آخرين تكون رحلتك أكثر متعة وونسة وتحس بقيم جديدة للبحر تختلف عن تلك التي عرفتها وأنت سابح فيه لوحدك، والتي عرفتها وأنت في حالة سباحة مع

الآخرين، أو عند ركوبك زورقا أو قاربا. ولكي تعرف البحر وتكتشف أسراره عليك بإبحاره بطرق مختلفة، وبما تستطيع، وفي مواقيت مختلفة، أثناء الشروق وأثناء الغروب، وفي الليلة القمرية، وكلما تعددت طرق إبحاره كلما اكتشفت قيما جديدة تزيدك عشقا له وتمسكا به، فلا تضيع فرصة حياتك بدون إبحار يقبل بإبحار الآخرين، أعني الذين لا يكونوا على حساب إبحارك. البحر يستوعب رحلة الأب والأم والأبناء وتكون السباحة فيه لطيفة عندما يستوعب الأسرة بكاملها والأقارب والجيران والأصدقاء، وبني وطنك، أمتك وأخوتك في الدين، ولا تنزعج من أحد إلا إذا كان أحد يريد إخراجك منه ليحل محلك، حينها ينبغي أن تخاصمه حتى لا تُحرم من حقك في التملك والتمتع اللذين يروّضا النفس والبدن والعقل. وعليك أن تميز بين من يدخل البحر على حسابك وبين من يدخله من أجلك، ولا تغضب إذا رأيت البعض يلاطف البحر، والبحر يستوعبهم ويفسح لهم المجال، فقد يكون ذلك كله من أجلك. إذا تبين لك بأن الداخلين له يقومون بمهام تنظيف ما علق به من بقايا المبحرين الآخرين، وبقايا زيوت السفن والنفايات التي ألقيت فيه ليلا أو نهارا، كل ذلك من أجل أن تبحر وتسبح في مياهه الدافئة، فلا تغضب لكي لا تُغضب البحر وتفقد كنوزه، من اللؤلؤ والمرجان وتفقد فسحته التي تستوعبك كلك على بعضك، وتنسيك الهموم. إنه المجال الذي يتفتق فيه الخيال ويتحقق منه الأمل، والمكان الذي تتنزه فيه النفس وتتمتع، وتحفظ فيه الأسرار، إنه الوطن الذي يستوعب سباحة الأمة بكاملها. وكل من يرتدي ملابس البحر ويدخله لا يمكن أن تبله المطر مهما هطلت، لأن البحر لا يمكن أن تبله المياه مع أنه المستوعب لمياه الأمطار والوديان والأنهار، ولهذا يحفظك ويستوعبك عندما تلتجئ إليه ويمكنك من الفسحة و التمتع، وكيفما تشاء يستوعبك، فلا تخجل منه لأنه هو الذي يسترك عن الآخرين سواء كنت لابساً، أو عارياً، فخذ راحتك في السباحة. فالبحر سترة فلا داعي للتستر عنه ولا يضايقك، بل الذي يضايقك هو الآخر الذي لا ينتمي إليه، والذي لا يقدر غرامك للبحر، فكن مستورا أمام البحر حتى لا تكتشف عورتك فيغضب، ومن يدخله بوعي يكون آمنا، وحتى وإن ركب معك الملايين أو سبحوا ستظل بالنسبة للبحر أنت الذي لا يقارنك بأحد، وعندما تعرف حقيقة ذلك تعتز بأنك أبحرت، وتفتخر ببحرك الذي يستوعب الملايين دون أن يغر بك أو يتركك، ولهذا يغني على

البحر الذي استوعب الجميع، دون أن يتخلى عن أحد أويبدل أحدا بآخر. فلكل واحد مكان في البحر، للأم مكانها وللأب مكانه، وكذلك للأخوة والأحباب والأقارب، وكل من يريد حقه منه، وإذا تساءل أحد : لماذا كل هذا والبحر مالحاً؟ يجاب عليه لولا ملوحة البحر ما تطهرت أجسامنا، وما احلو طعامنا، وما تيسرت سباحتنا وما تنزهنا، ولهذا تطورنا وركبنا البحر الذي وجد من أجلنا. ولكن هل كل من يركب البحر يمكنه السباحة الآمنة فيه؟. في اعتقادنا لا. إلا بعد معرفة واعية بقوانين العوم وممارسة السباحة بحذر. فتح عينيك ولا تخشى ملوحة مياهه التي فيها الشفاء للجسد من بعض الأمراض، حتى تتمكن من رؤية ما لم يره من لم يبحر بعد. ولا تعتمد على عينيك فقط حتى لا تكون كالأسماك التي تفتح عينيها وتسير إلى الأمام إلى أن تحصل في شباك الصيادين دون أن تدري. ولهذا عليك أن تدري أن في البحر الصيادين وفيه العجائب النافعة والضارة، والكائنات والنباتات والجبال والوديان البحرية، والكنوز المختلفة، والدفء الذي يعطي للحياة معنى.

السباحة في البحر تكون أكثر متعة من السباحة في بحيرة، حدودها قد ترى بالعين المجردة وعمقها أقل بعدا وكنوزها أقل كثرة. فحافظ على نظافة البحر من أجل نزهتك ونزهت الآخرين، ولا تفكر أن تحيطه بسياج لتجعل له بوابة تكون أنت رقيبا عليها. إذا فكرت في ذلك عليك أن تعرف أن أمواجه ستثور وتزيح كل سياج، ويقبل اليابسة في الليل والنهار ليؤكد للجميع من طبيعته المد والجزر، خاصة عندما يشاكي القمر والقمر يشاكيه، لأنه مرآتها التي ترى وجهها فيه لكي تحافظ على جمالها أمام عشاقها. ولكن هل البحر واحد؟ هناك بحار عدة منها الأبيض والأسود والأحمر والميت. ألوان من البحار والماء واحد، هذه مسميات فمن يعتمد على عينيه فقط قد يخدع، وهكذا بقية الحواس فالمبحر بالعاطفة كفاقد البصر تستوي عنده الألوان، أما المبحر بالعقل والفكر قادر على الاختيار، ويعرف البحر لم يكن مرآة للقمر فقط، بل مرآة للنجوم والكواكب، ولكل من يريد أن يرى وجهه على حقيقته، هذه مسائل طبيعية لابد وأن تحدث بإرادة. والحب الذي يحدث بإرادة هو الذي يكون الإبحار فيه بالتداعي والتناغم الوجداني الذي يجعل من الآحاد أزواجا. إذن كيف يحدث التعدد ولا تحدث الغيرة؟. في البحر الواحد يتعدد المبحرون سباحة وركوب، دون أن يغضب أو يغار أحد من الآخر. ولكن إذا حاول أحدهما أخذ مكان الآخر يحدث التماس. ولهذا القلب الواحد يحب

الملايين في وقت واحد، فعندما يكون فردا واحدا يتساوى الحب فيه وتكون القاعدة : حب على واحد يساوي واحد. وعندما يكون زوج وزوجة تكون القاعدة : حب على إثنين يساوي نصف، وعندما يكون زوج وزوجة وأبناؤهم الخمسة تكون القاعدة : حب على سبعة يساوي سبع، وهكذا يتعدد المحبين في القلب الواحد كما يتعدد أبناء الأمة في الوطن الواحد دون أي غيرة، إلى أن يستوعب الحب الجيران والأقارب، وأبناء الوطن، والأخوة في الدين. وفوق ذلك تحب أن تكون لك سلطة وثروة وسلاح مثل الآخرين، هذا هو الحب بالإرادة. أما الحب بقرار سينتهي بانتهاء أسباب القرار (المصلحة) مما يجعل بحرك أسود أو أحمر أو ميت، وعليه عليك أن تعرف قبل أن تبحر. وإلا ستغرق أو تُغرّق عندما تكون من الغافلين. ولهذا حب الإرادة تتساوى فيه كفتا الميزان بين المحبين ولم يكن لعبة، بل إنه خاصية طبيعية مستمدة من حب المخلوق للخالق وهو الحب الأول. وبناء على ذلك : هل للتغير دورا أساسيا في دخول البحر؟ الدخول إلى البحر تغير عن سابق يؤدي إلى تغير لاحق، ويمر بالخطوات الآتية :

الخطوة الأولى :

نظر وذوق، والتي تكون فيها للمشاهدة والملاحظة أهمية في دخول البحر. فمن خلال المشاهدة تنعكس مياه البحر وأمواجه في عيني المشاهد. وعندما يحس بلطف أمواجه يكون للملاحظة شأن من خلال الإصغاء لنغماتها التي تشده إلى البحر، وتمكنه من التعرف على أسراره وجماله مع الفجر والشروق والغروب ومع القمر، وتنقله من الظاهر إلى الكامن، من مشاهدة المتحرك (البحر) إلى أسراره وقوانينه التي ينتظم عليها.

الخطوة الثانية :

الاستئناس، الذي يتحقق بالإرادة من أجل ما يحس به المبحر من معنى يجعل له قوة تجاذب مع البحر بالتمعن فيه والإصغاء لأمواجه، وإلى ما يحيط به أو يدخله، ويزداد الاستئناس إلى البحر بالاستئناس إلى المبحرين من خلال التلاطف بأهمية البحر في حياة الأفراد والجماعات والمجتمعات.

الخطوة الثالثة :

اكتشاف الحسن، الذي يمكّن المبحرين من تفتيش قدراتهم الفكرية ويجعلهم قادرين على التغني عليه عرفانا بأهميته، واستعدادا لدخوله بعد

تردد عن خوف. وإذا حدث الدخول إليه دون حذر في هذه الخطوة قد يحدث الغرق، لأن البحر لم يستجب لكل من يدخله نتيجة مشاهدته أو ملاحظته لحسنه، بل يستجيب لمن يلاطفه أثناء ممارسة السباحة فيه. فلا تدخل البحر إلا بقدر ما تستطيع أن تخرج منه بإرادة.

الخطوة الرابعة :

صحوة العاطفة، وهي اليقظة الإنسانية بأهمية البحر في الحياة. واكتشاف المناغاة الوجدانية، وتعلم كيفية استخدامها في التعامل مع المبحر الآخر الذي صحت عنده عاطفة الإبحار. ولكن لا ننسى أن هذه الصحوة غريزة حيوانية لا ينبغي أن تقود الإنسان، بل يجب على الإنسان أن يقودها لتكون تحت ضبط الضمير الاجتماعي وتحقق نجاح المبحر.

الخطوة الخامسة :

عشق البحر، نتيجة التعلق به بعد معرفة قوانينه التي ينتظم عليها، والتي تشد المبحرين إليه، وبعد إحساسهم بالطمأنينة والارتياح أثناء السباحة. وعشق الإبحار بوعي قد يمكن المبحر من اتخاذ قراره بصواب.

الخطوة السادسة :

فيه سكن، يتمتع المبحرون بالبحر بعد مصاحبته واكتشاف أسراره والتعرف على كنوزه، والحكمة من ورائه، فالبحر سترة لكل مبحر، لأنه لباس لا تبله المياه، فمن يريد النجاة من اليابسة الجدباء التي تكثر عليها الأكاذيب وتتناقل، عليه بالبحر الذي يستوعبه مع من يرافقه إلى النهاية. فتكون لحياتهما معنى ومن وراء لقائهما حكمة.

الريادة الفكرية للمناهج:

تعتبر البحوث وسيلة الإثراء العلمي، والعلوم وسيلة الإثراء المعرفي وبالمعرفة تتطور العلوم، وبالعلوم تتطور البحوث، ويكون للمنهج أهمية في تحقيق ذلك عندما يتحرر من القولبة والأحكام المسبقة. تختلف البحوث باختلاف مواضيعها، ودرجة اهتمام الباحثين أو المجتمع بها، مما يتطلب مناهج علمية، ومرنة، تمكن الباحثين من الوصول إلى أهدافهم العلمية بأقصر الطرق، وأقل التكاليف، وتقدم الموضوع بخطوات يمكن مراجعتها، والتأكد منها، ومع ذلك لم تكن المناهج قوالب جاهزة كما يعتقد البعض. بل

أنّ لها أساليب متعددة، وبما أن لها أساليب، فلا داعي إلى فرضها على الآخرين نتيجة خصوصياتهم وخصوصيات مواضيعهم، التي تتطلب أساليب مرنة في تجميع المعلومات، وتحليلها، واستخلاص النتائج منها.

المنهج العلمي هو مجهود فكري تنتظم من خلاله أو به تلك المعلومات المتناثرة أو المتشتتة، وهو المستنبط من موضوع الدراسة والبحث، ويتمكن به الباحث من استبصار أثر المتغيرات وتداخلها في الموضوع الواحد.

ولذلك يعتبر المنهج العلمي هو الأسلوب الفكري المنظم لتقصي الحقائق، وتتبعها بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات المتداخلة من خلال المعارف والمعلومات والبيانات المستهدف بها البحث (المعلومات والمعارف المتوفرة) والمستهدفة به (المعلومات الجديدة أو المكتشفة). ولذلك يكون المنهج العلمي هو أسلوب اكتشاف المعارف عن وعي، من خلال مخاطبة فكرية بين المعلومات الجاهزة والمعلومات المفترض الوصول إليها وبين عقل الباحث وفطنته دون لبس أو غموض.

إذن المنهج هو **فكر ومنطق وسلوك**، يعتمد على معطيات (مقدمات) ويحقق نتائج بخطة ممكنة. وهذا يجعله المميز الفكري والمنطقي والسلوكي للأفراد والجماعات والمجتمعات سواء كانوا قراء أو باحثين وكتابا.

ولأن المناهج وسيلة علمية، فينبغي أن تقدم المعارف والحقائق كما هي لا كما ينبغي أن تكون عليه. ولا ينبغي أن تكون أهداف المناهج الفكرية تعليم المتعلمين القراءة والكتابة، بل ينبغي أن يكون هدفها هو تيسير القراءة للفهم، حتى يستطيع المتعلمون فهم محتوى ومضامين ما يقرأون ويتعلمون.

تقع المعلومة من الناحية الفكرية والعلمية بين المشاهد والمجرد، وهذه تستوجب اكتشاف العلاقة بينهما حتى يتمكن المفكر من اكتشاف الأسرار العلمية الظاهرة والكامنة، ومعرفة العجائب التي تنتمي إليها المعلومة أو الفكرة، حتى يتم اكتشاف المعارف عن و عي وإدراك، ولا يكون للبس والغموض مكان من الموضوع. وكل من يتعلم عن وعي يهتم بمعرفة أسباب الفساد، ويتحفز مع الآخرين على مقاومتها، ومن يتعلم على هذا الأساس قد يشكل خطرا على الحكومة، ولهذا من يَحكمْ يعمل على سن القوانين، ومن يحكم يعمل على التمرد عليها، ولكل منهما شرعة ومنهاجا.

وينبغي أن نفرق بين منهاج تزيين الموضوع، ومنهاج تقديمه. المناهج التجميلية هي التي تتدخل في المعلومة المشكوك في أمرها وتعمل على

تزيينها للمستهدفين بها، وكأنها خالية من كل شك. أما المناهج التي تشك في المعلومة وتعمل على إثباتها سلبا أو إيجابا، أو أنها تثبت نفيها هي التي تقدم كل شئ على حقيقته، وهي التي تنهي الجهل الذي كان سابقا عليها.

معظم البشر يعرفون الفرق بين مهمة ربط القيد، وبين مهمة فكه. المهمة الأولى : تهدف إلى الحرمان من ممارسة الحرية (ممارسة الحقوق). والمهمة الثانية ، تأذن بممارسة الحرية.

هذا حال المناهج، هناك من يستخدمها قيدا على المتعلمين. عندما يشترط التقيد بمنهجية معينة ووفق منظور معين. وهناك من يحرض على استخدامها وفق خصوصيات كل موضوع، وخصوصيات كل مكان وزمان خاصة في العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية. وعليه المناهج العلمية التي تقود إلى الإبداع والاختراع، هي مناهج فك القيد من أجل تحرير الباحثون والمتعلمين من التبعية المميتة للعقول. والفرق كبير بين المعلومة التي تحرر الفكر وتنير العقل بما يحفزه على تحقيق الأهداف، وبين المعلومة التي تجثم بظلالها على العقل، وتحرمه من ممارسة الحرية.

فالأولى : هي التي تهدف إلى تمكين المتعلمين من الإطلاع على الكتب وتحرضهم على الخروج منها إلى العمل وميادين الحياة العامة.

والثانية : هي التي تلزم المتعلمين على التقيد بما جاء في الكتب، ولا تلتفت إلى أهمية الخروج منها نتيجة قصورها عن التحليل والاستنتاج العلمي. إنها مناهج عقيمة تنفر القراء وتبعدهم عن ميادين العلم والمعرفة. ولهذا لاينبغي أن تقود المناهج المتعلمين إلى قراءة الكتب من أجل الحفظ والاقتباس، بل يجب أن تحرضهم وتقودهم للخروج منها مما يجعل للاقتباس أهمية ومعنى.

لقد عملت الشعوب على تغيير حالها وتطوير مستوياتها بالعلم والمعرفة. وعملت على القضاء على الأمية، حتى أصبح حاضرها يختلف عن ماضيها. وتعمل على تحقيق مستقبل أفضل، وهكذا يستمر التطور الفكري والمادي عبر الزمان إلى النهاية، حتى وإن كان مختلفا من مكان إلى آخر. وعرفنا الفرق بين المتقدم والمتأخر بمقارنة المتعلم مع الجاهل، ومقارنة المنتج مع المستهلك، وهكذا كان التعليم يهدف إلى محو الأمية في معظم بلدان العالم. واليوم في كثير من دول العالم، وخاصة العالم الثالث منه، أصبح التعليم يهدف إلى تعليم ما كان يهدف إلى محوه (تعليم الأمية).

وتغير الهدف من القضاء على الجهل والأمية، إلى تعليم الأمية وفق منظور الحكومة التي تخشى من أن يشكل التعليم التنويري خطرا على

وجودها. ولهذا أصبحت المقررات استسلامية تعلم الطلبة كيف يمكنهم أن يستسلموا ليسلموا. وتفتح الحكومة الأقسام والجامعات من أجل أن تشغل وقت المتعلمين عن التفكير بحرية لكي لا يعرفوا دسائسها وخفاياها في تزوير الحقائق وإخفائها عنهم، وعندما يتعلم المواطنون العلوم النافعة التي تبين لهم الحقائق، عندها يتمردون ويثورون على الحكومة التي كانت سببا في جهلهم وأميتهم.

وعندما يتخرج الطلبة ويحصلون على شهادات اعتراف بأميتهم، حينها لا تجد لهم الحكومة فرصة عمل. لأنهم لم يؤهلوا وفق احتياجات المجتمع بل أهلوا وفق مقررات وضعت من قبل الذين يعتقدون أنهم تعلموا، وهم في حقيقة الأمر لازالوا في حاجة لمحو أميتهم التي تعلموها في مدارس وجامعات المستهلكين، وذلك لأن مقرراتها تسليمية تعترف بالواقع ولا تحرض على تغييره، تعتمد على التبعية ولا تعمل على كشف الزيف وتحرير الحاجات، ولهذا فهي لم تواكب حركة التطور والتقدم العلمي الحديث. وكل من يتعلم في هذه المدارس والجامعات لا يتأهل إلا على الأمية التي لا تمكنه من الحصول على فرصة عمل بعد تخرجه من جامعاتها ومدارسها.

ومناهج تعليم الأمية هي المناهج التي تصوغها الحكومة بحيث تستطيع أن تمنع ما تشاء وتقرر ما تشاء. فاللإدارة العلمية منهجا وأسلوبا يمكنها من تحقيق الأهداف ويميزها وفق خطة عن الإدارة الأمية التي تتخبط بلا خطة. إذن الإدارة منهج علمي يترجم الأفكار العلمية ويجسدها على واقع العمل المنظم. والمنهج الإداري قد يكون كليا عندما تكون إدارة دولة، وقد يكون جزئيا عندما تكون إدارة نوعية على مستوى الدولة، وقد يكون متجزئا عندما تكون إدارة إقليمية أو محلية. وكل هذه المناهج تحمل في الجامعات، وتلد في المدارس الأساسية والمتوسطة، وتربى في المؤسسات الحكومية الأخرى التي تضع الخطط البيروقراطية المكررة والمميتة لكل إبداع. ولهذا أصبحت الجامعات مراكز لتخريج الأميين، بدل أن تكون مراكز تخطيط أعلى، وذلك لأنها تحمل الأمية، ومن يحمل الأمية لا يلد سواها.

وعليه متى يكون المواطن في حاجة للحكومة لا يمكن أن يكون حرا. ومتى تكون الحكومة في حاجة للمواطن حينها يكون المواطن حرا، ومتى تنام المفاهيم الخاطئة تصبح الحكومة تابعة للمواطن، ويضحى المواطن في خير(25).

25 - الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام، "كتاب الناقد" دمشق، الطبعة الثانية، سلسلة كتاب الناقد، 1995م، ص 256 .

وهكذا يكون المنهج العلمي : هو المنهج المفتوح غير المقفل في التعامل مع المعلومات، لأن المناهج المقفلة مناهج استهلاكية غير منتجة تتقيد بالتكرار الذي لا يفتح آفاقا أمام منتهجيه، أما عندما تكون المناهج مفتوحة ومتقنة فإنها تكون مناهج استيعابية، تستوعب تطلعات الباحثين وشطحاتهم، مما يجعل بحوثهم إبداعية، أو منها يأتي الجديد. وكما أن لكل فرد منهجا خاصا به في حياته العادية يسير عليه في سلوكه مع الآخرين. ويتميز به عنهم، كذلك الباحث ينبغي أن يكون له منهج يصطبغ بخصوصية موضوعه، وينبغي أن يكون هناك اختلاف بين الباحثين باختلاف تخصصاتهم. واهتماماتهم، واتجاهاتهم، وقدراتهم، حتى في تناول الموضوع الواحد، وإلا ما أهمية كل ذلك؟ وهذا لا يعني أن الذي لا يتفق مع منهجي غير علمي. بل كثيرا ما يكون اختلافه مع طريقتي دافعا لزيادة التعلم والتعرف على الجديد، لأن العلم يتميز بالخطوات المنتهجة في التقصي عن الحقائق. المنطلقة من مبادئ، والمحققة لأهداف. وعليه ينبغي أن يهتم الباحث بالمنهج الذي يستوعب شطحاته التي قد يكون فيها الإبداع، وكثيرا ما يوصف إبداع المبدع في البداية بأنه شطحات، ويكون في النهاية العلم التام، مما يبطل آراء البعض المنادين بالتقيد ببعض الاتجاهات المنهجية التي لا تنتج إلا التكرار، مما يجعلنا نتفق مع بيفردج في قوله : "إن التفكير قد يكون منظما دون أن يكون فعالا"(26) وكذا اقتصار التفكير العلمي على ما تسمح به اللوائح والقوانين الوضعية، هو تفكير استهلاكي قد لا يحقق الإبداع، ولا يرتقي بالمبدعين، لأنه لا سقف أمام الإبداع مما يجعل المجال العلمي مفتوحا للخيال، والتفكير الجاد الذي لا تحصره قوالب، وهكذا من الواقع، والخيال، والحدس، نصل إلى الجديد، وتزداد معارفنا. ولكي لا تكون المناهج استهلاكية ينبغي ألا تطمس خصوصية الباحث العلمية، وأن تقدم للنقد البناء، لأن المناهج لم تكن نهاية المطاف، بل إنها نتاج فكر متطور تختلف من موضوع لآخر، وهي محاولات فكرية لا ينبغي إغفالها جملة وتفصيلا.

المنهج العلمي يرتبط بالموضوع، ولا يحيد عنه، والموضوع هو الذي يحدد المنهج، ولهذا لا يمكن أن يكون المنهج سابقا على الموضوع، مما يجعل لكل موضوع منهجا خاصا به، فلليهودية منهج، وللمسيحية، وللإسلام كذلك، ولأن لكل دين خصوصية تميزه عن غيره فينبغي أن تراعى هذه

26 - ماهر عبد الباقي. المنطق ومناهج البحث. بيروت : دار النهضة العربية. 1985م. ص 137 .

الخصوصية علميا في فهم الأديان، مما يستوجب استنباط مناهجها منها، وهكذا كل موضوع ينبغي أن يستنبط منهجه منه، لكي يتحقق الإبداع.

إن ما يعيق الباحث العربي عن الإبداع في العصر الحديث، هو نتيجة تتلمذه على معارف ومناهج خاصة بمجتمع يختلف عنه في المعطيات والأعراف، والأديان، فعندما يتتلمذ على خصوصيات المجتمع الغربي على سبيل المثال، ثم يأتي ليطبق ذلك على مجتمعه العربي بمنهجية المجتمعات الغربية، يتعذر عليه ذلك نتيجة اختلاف المعطيات التي.تتطلب منهجية من وسط الموضوع والمجتمع، لا بمنهجية مفروضة عليه مما يجعل بحوثهم في معظمها لا إبداعية.

يعتبر المنهج هو الطريق الذي إذا حدد من قبل الباحث لابد أن تكون من ورائه فلسفة، وتتضح فلسفة المنهج بالإجابة على السؤال لماذا يختلف الباحثون أو يتفقون في التعرف على الموضوع الواحد؟ يختلف الباحثون ويتفقون حسب المواضيع، والفلسفات التي من ورائها، والإطار المرجعي لكل منهم، والسبل التي يتبعونها في تحقيق الأهداف. ولهذا تستمد فلسفة المنهج من فلسفة الموضوع، فيصبغ المنهج بفلسفة الموضوع، كما تصبغ الأشياء بالألوان مما يجعل وحدة بينهما لدرجة يصعب علينا الفصل بينهما، فالورقة الخضراء من أية شجرة إذا غمرناها مثلا في محلول كيميائي قد يتغير لونها الأخضر إلى لون سماوي أو برتقالي أو أي لون آخر غير طبيعي كما تحول لون مايكل جاكسون من اللون الأسمر إلى اللون الأشقر فأصبح موضوعا بلا منهج لأنه فقد فلسفة وجوده باللون الأسمر، حتى وإن كانت له فلسفة من وراء لونه الذي اصطبغ به، وعندما تزال الألوان عن أصولها تصبح كالمواضيع بلا منهج، لأن المنهج هو الطابع الفكري المميز للموضوع، أو وسيلة إبرازه علميا، من خلال السبل الفنية التي تتبع من قبل الباحث أثناء تجميع المعلومات والبيانات، وأثناء تصنيفها، وتحليلها، وتفسيرها، وعرض نتائجها في شكلها النهائي، ولهذا إذا كان المنهج بلا فلسفة، فهو عبارة عن مشروع ارتجالي لم يبن على أسس ثابتة.

ويعتبر المنهج هو الوعي بالموضوع من خلال الوعي بفلسفته وبالخطوات التي تتبع من أجل اكتماله وتبيانه. فإذا سألنا عابر، أيهما أسرع حركة، الجسم الأثقل أو الجسم الأخف؟ فإذا أجبناه إجابة عابرة كما سألنا عابرا نقول له ، الجسم الأخف أسرع حركة من الجسم الأثقل. ولكن هل نحن واعون عندما نجيب؟ لكي نكون واعين، علينا أن نطرح الأسئلة الآتية ونحاول الإجابة عليها.

* هل تتأثر حركة الأجسام بحجمها أم لا تتأثر؟ أي هل تستوي سرعة جسم يزن 144 كيلو غراما مع سرعة جسم يزن 75 كيلو غراما في مضمار كرة القدم؟
* هل تتأثر حركة الأجسام بالمسافة أم لا تتأثر؟ أي هل تكون سرعة الجسم واحدة إذا قطع في المرة الأولى مسافة 200 متر، وفي المرة الثانية 2000 متر؟
* هل الاتجاهات تؤثر على حركة الأجسام؟ أي هل الحركة إلى الأمام تساوي الحركة إلى الخلف؟ وهل الحركة من أسفل إلى أعلى تساوي حركة الجسم وسرعته من أعلى إلى أسفل؟
* هل الزمن يؤثر على حركة الأجسام؟ أي هل الذي قضى من الزمن 80 عاما يكون مساويا لمن لم يقض سوى 25 عاما في سرعة حركته؟ وهل اختلاف زمن السباق للمتساوين في السرعة لا يؤثر في المسافة المستهدفة بالمرور؟
* هل تتأثر حركة الأجسام بنوعية الأرضية التي تتحرك عليها؟ أي هل الحركة على الأرض الرملية تساوي الحركة على الأرض الممهدة؟
* هل المناخ يؤثر على الحركة؟ أي هل الحركة في اتجاه الريح تساوي الحركة التي ضده؟ وهل للحرارة تأثير على الحركة؟
* هل ضغط القلب، ونبضاته، ثابتة، ومتساوية لدى الشخص الواحد. عندما تختلف أماكن تواجده، بين قمم الجبال، وأعماق البحار؟ وهل هذه تؤثر على حركته، إذا ما قُورنت مع حركته وهو على مستوى سطح البحر، أو مع سرعة غيره باختلاف الأماكن، واختلاف درجة التحمل بينهما؟
* هل للثقل أثر على الحركة؟ أي هل كلما زاد ثقل الجسم كلما قلت سرعته الحركية؟
* هل شكل الجسم يؤثر على حركته؟ أي هل كرة دائرية الشكل وتزن كيلو جراما تسقط قبل من أعلى إلى أسفل، أم مظلة دائرية الشكل وتزن 3 كيلو جرامات تسقط قبلا؟
* هل تتساوى سرعة كتلتين من النحاس تزن كل واحدة منهما خمسة كيلو جرام، مدفوعتين من أعلى إلى أسفل، وبقوة واحدة. تساوي

افتراضيا 200 كم في الساعة؟ أي هل تكون سرعة الكتلتين واحدة، وزمن وصولهما للهدف واحد، مع العلم أن أحدهما منطلقة من سطح ماء البحر إلى عمقه، والأخرى منطلقة من طائرة في الجو إلى سطح ماء البحر؟

* كل الأسئلة السابقة تحمل إجاباتها فيها، نتيجة منهج التوليد الفكري الذي حدد متغيراتها والعلاقات المتكونة بينها وتأثيراتها الموجبة والسالبة، وعناصر الإثبات والنفي المحمولة فيها.

إذن طريقة عرض هذه الأسئلة تعبر عن وجود منهج له فلسفة. ويكون المنهج في هذه الحالة هو الفكر الذي يرسم الطريقة التي يسلكها الباحث في تبيان المفاهيم والمعلومات والحقائق الكامنة والظاهرة، وتوضيح البحث كوحدة واحدة لا انفصام فيها، وبانسياق ثابت ومحدد. ويكون المنهج هو المترجم للفروض والمنظم للبحث من ألفه إلى يائه.

* المنهج لم يكن قالبا ثابتا لصهر الأفكار تحت درجات حرارة عالية وكأنه فرن لإذابة الحديد أو الخامات الأخرى الصلبة ، بل المنهج هو الذي يكون قابلا للاستيعاب الجديد، ويسعى للكشف عنه. ولهذا اتفق مع رأي الدكتور صلاح قنصوه في قوله :."لم يكن المنهج العلمي مجموعة من الوصفات المجربة الجاهزة، والمستقرة، أو أنه لائحة بالقواعد التي يستوجب الالتزام بها في كل عصر وعند تناول أي موضوع بل إنه مجموعة من القواعد المتطورة والنامية"(27).

* المنهج لم يكن تكرارا روتينيا كما يعتقد البعض الذين يحاولون قصره على دراسة الماضي بالتحليل والتفسير، أو البعض الآخر الذي يقصره على دراسة الحاضر المشاهد. بل المنهج ينبغي أن يرتبط بالزمن لكي يستوعب المستقبل، ويتطلع إلى آفاقه المرتقبة. إذن بالمنهج نستطيع أخذ العبر من الماضي، ونستوعب الحاضر الجميل من أجل المستقبل، ولكي لا تكون المناهج تكرارا مملا نتيجة اقتصارها على الجاهز فقط، ينبغي أن تكون تطلعية لكي تفتح آفاق الإبداع أمام العلوم باستيعابها تطلعات المجتمع وأمانيه، وتتابع عن كثب مراحل نموه وتطوره، وتستوعب التغيرات الطارئة عليه. وأن تبحث المناهج دائما عن الجديد والأهم.

27 - صلاح قنصوه. إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر. ص 103 .

إذن المنهج هو الفن العلمي في تحديد المواضيع، وتحليلها، والتعرف على متغيراتها، واكتشاف آثارها الموجبة أو السالبة، والتعرف على الأسباب والعلل التي كانت وراءها. ويتضح الفن المنهجي لدى الباحث عندما يتمكن من ضبط قدراته العقلية مع الموضوع قيد البحث أو الدراسة، لأن المناهج هي المفاتيح التي تدخل الباحث إلى الموضوع للتعرف على أسراره وخفاياه أثناء تحليل المعلومات. والمنهج التحليلي هو منهج اكتشاف الأثر سواء كان أثرا ماديا أو فكريا. ويقول هوبز : "أن المنهج التحليلي هو الطريق لاكتشاف الآثار بمعرفة أسبابها، أو اكتشاف الأسباب بمعرفة آثارها وهو أقصر طريق للوصول إلى الحقيقة، سواء في ميدان الطبيعة أو المجتمع"(28).

ينبغي ألا تنتظر المناهج من المجتمع أن يقع في الانحراف أولا. لكي تقوم بدراسته والبحث في قضاياه ومواضيعه ثانيا. وإذا كانت المناهج من أجل المجتمع، فلا ينبغي أن تكون متفرجة عليه، وكأنها تتربص به الدوائر لتتشمت فيه عندما يقع في الفخ، بل ينبغي أن تكون البحوث والدراسات متصلة، إنتاج بإنتاج، وموضوع بموضوع، كل حسب ظرفه الزماني والمكاني، لأن المجتمعات في حركة مستمرة إلى النهاية، مما يستوجب تفطينها، من الحين إلى الآخر، حتى لا تقع في الفخ، وتكون واعية بما هي عليه ومتطلعة إلى ما هو أفضل. إن دراسة تجارب المجتمعات تفيدها في تأكيد الموجب منها، والتخلص من كل العوائق، التي تعيقها عن تحقيق مستقبل أفضل.

إن المناهج التي تنتظر أن يصاب المجتمع بالمشاكل والأمراض لكي تجد مواضيع للبحث والدراسة، مناهج عقيمة وقوالب جاهزة لا طعم ولا رائحة ولا لون لها. فالمناهج ينبغي أن تكون تطلعية لكي تكون سبّاقة لتحقيق أماني المجتمع وواقية له من التخلف والمرض ومندفعة به إلى التقدم والرقي، وآخذة الحيطة والحذر من أن ينتكس إذا ما تم علاجه من مرض قد سبق وأن وقع فيه وشفي منه. ولهذا لا ينبغي أن تقف المناهج عند الذي كان، أو ما هو كائن، بل ينبغي أن تتطلع إلى ما هو متوقع (إلى المستقبل). وأتساءل : إذا كان للزمن قيمة، فما هي قيمته؟

هل لأنه ضرورة بالقوة في ماضيه، وحاضره، ومستقبله؟ وهل هذه الضرورة نخافها، أم أننا نخاف من الزمن كله؟. نعم إنه ضرورة بالقوة،

28 - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م، ص 102 .

ونخافه، وخاصة المستقبل منه، لأنه غير معروف لنا بعد، مما يحفزنا أن نصوغ له الفروض ونبحث دون أن نقصر التاريخ على الماضي فقط كما فعل هومر هوكيت الذي قصره على دراسة الماضي والأحداث الماضية، وهنري جونسون حين قال : "إن التاريخ بمعناه الواسع هو كل شيء حدث في الماضي نفسه مهما يكن هذا الماضي"(29) ولا نقصره على الحاضر فقط كما فعل فرنسيس فوكوياما في كتابة نهاية التاريخ وخاتم البشر. لأننا نعرف أن المستقبل سيأتي بالقوة شئنا أم أبينا، وبما أننا نعرف أنه سيأتي، إذن لماذا لا نبحث عنه؟ ولهذا يجب أن نتعلم من أجل المستقبل الذي لا نعرف مضمونه، مع أننا نعرف أنه سيأتي. نصلي، ونصوم، ونحج، ونزكي، ونجاهد، ونعمل ونتزوج ونؤمن على ممتلكاتنا، ونأكل ونشرب، ونعاشر، ونحب، ونكره، كل ذلك من أجل المستقبل، ولم يكن من أجل الماضي والحاضر. إذن ما الفلسفة من ذلك؟ الفلسفة لأننا نجهل المستقبل، ولا نثق فيه، كما لا نثق في الماضي والحاضر، لأن الماضي تركنا دون أن يأسف علينا، ولا على الماضيين. والحاضر هو الآخر مصر على ذلك بتنازله عنا ثانية بثانية. ولا يود الاستمرار معنا، ولهذا عدمت الثقة بيننا، مما يجعلنا لا نقصر تفكيرنا عليهما، ونفكر في غيرهما، ولا غير لهما إلا المستقبل، مع أنه شقيقهما الذي قد يغدر بنا إذا لم نحتاط له. المستقبل الذي سيكون حاضرا لمن يعيشه، وماضيا لمن يتركه، والذي سيكون بالضرورة لا ثقة فيه، إذن لا ثقة في الزمان على الإطلاق، الثقة في العمل دون سواه، وعليه ينبغي أن نعمل دون تردد، نبحث، نتعلم، نتعرف، ونصحح أخطاءنا أولا بأول، من أجل حياة المستقبل. ولهذا ينبغي أن تكون مناهج البحث العلمي مستقبلية، من أجل تحويل الحلم إلى حقيقة، وتغيير المتوقع إلى مصادق، ففي المستقبل الحلم، والأمل، والمتوقع وغير المتوقع، مما يجعلنا نقبل التضحية من أجله، والبحث في مضمونه.

* والمنهج العلمي هو أسلوب فني، يتبع في تقصي الحقائق وتبيانها ويحتوي على عناصر التشويق، التي تحفز القراء على البحث وتمكنهم من التعرف على أسراره، ولهذا لم تكن المناهج قوالب ثابتة تستوجب التقيد بها كما يعتقد البعض، بل هي أساليب تختلف بالضرورة من موضوع إلى آخر. ومن باحث إلى آخر، وحسب الظرف الزماني والمكاني، والفلسفة التي دفعت الباحث إلى اختيار الموضوع والبحث فيه.

29 - إبراهيم العاتي، الزمان في الفكر الإسلامي، بيروت : الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي، 1993م، ص 189 .

يعتبر المنهج التحليلي طريقة علمية تعلم الإنسان كيف يتعلم. كيف يبحث، وكيف يعرف، ويختلف عن المناهج التي تُعلم، ولا تعلم الإنسان كيف يتعلم، وعندما نقول أن المنهج التحليلي طريقة، لا يقصد من وراء ذلك أنه مصمم على رصيف محدد أو محدود، بل يقصد به السيرة الحسنة التي ينبغي أن يكون عليها الباحث الذي يريد أن يتعلم وبما أنه سيرة، أو طريقة ينبغي أن يستوعب الخصوصيات، خصوصيات الباحث والمبحوث، وخصوصيات الزمان والمكان، وخصوصيات المجتمع والموضوع مع مراعاة المبادىء العلمية العامة. والمناهج التي قلنا عنها تعلم، ولا تعلم الإنسان كيف يتعلم، هي التي لا تراعي الخصوصيات، والمبادىء العلمية العامة، مما جعلها تلقينية ومقلوبة وفق اتجاهات وأفكار وفلسفات لا تستوعب الآخرين وخصوصياتهم، ولا تعمل على إظهار إبداعاتهم العلمية، والمنهج الذي يعلمنا كيف نتعلم هو الذي يمكننا من المعرفة الواعية، والمناهج المخالفة لذلك هي مناهج إعلامية، قد لا تمكننا من معارف واعية.

وعليه يكون الفرق بين المناهج التعليمية، والمناهج الإعلامية، هو أن الأولى تعلمنا كيف نتعلم، والثانية تُعلمنا ما نتعلم. الأولى تفسح الطريق أمامنا بما يظهر إبداعاتنا العلمية، والثانية تفسح الطريق أمامنا بما يجعلنا نردد ما تم إعلامنا به، ولا تحفزنا على سواه.

والمنهج التحليلي طريقة علمية تتبع في الدراسة والتشخيص والعلاج. ويعتمد على التفحص الواعي بالمعطيات، من خلال التتبع والمقارنة الجادة من أجل ربط العلاقات بين الكل، والجزء، والمتجزئ وأثر المتغيرات على كل واحد منها، ولا يقتصر المنهج التحليلي على المشاهد فقط، بل يتعداه إلى المجرد، لأن الأشياء المادية ذات علاقة متصلة ومترابطة بالأشياء المعنوية، وكل منهما يؤدي إلى الآخر، والمنهج التحليلي هو الأسلوب الذي يمكن الباحثون من كشف هذه العلاقة والتعرف عليها، وتبيانها للآخرين، وتفسيرها لهم، إذن المنهج التحليلي يستوعب المشاهد والمجرد، من خلال بحثه عن الأسباب وعواملها وخصائصها وصفاتها، وبدايتها ونهايتها، يعتمد هذا المنهج على وسائل تمكنه من استخلاص الحقائق من مصادرها، ويهتم بالمضمون والمحتوى. وما يشتملان عليه من كل جزء ومتجزئ، وتتداخل هذه الوسائل (المشاهدة والملاحظة والمقابلة والاستبيان) في الدراسة والتشخيص والعلاج، ومع ذلك لا تستخدم هذه الوسائل إلا بعد تحديد المواضيع، لكي تحدد الوسيلة المناسبة لكل موضوع،

ولا يشترط هذا المنهج تكديس المعلومات أولا ثم التحليل ثانيا، بل إنه يهتم بتحليل المعلومات أولا بأول من أجل كشف خفاياها، وعللها، ومسبباتها ثم تتم عملية التحليل بعد ذلك للمعلومات بشكلها النهائي، من خلال ربط العلاقات بين متغيراتها، وخصائصها، وصفاتها، وحسب مواضيعها.

وعليه لكي تكون مناهج البحث العلمي مبدعة ينبغي أن تتحرر من طريقتها التسليمية، الطريقة السردية التي لم تستوعب التجديد بخصوصية الزمان والمكان، والظروف التي تجعل للمبحوث وللباحث وللموضوع خصوصية. إن المستخدمين للمناهج التسليمية، يثقوا كثيرا في استخدامات وسيلة المشاهدة والملاحظة، في الوقت الذي هم واقعون فيه تحت خدعة الحواس الممكنة منها، وإذا تسألنا، هل بالضرورة أن يعبر السلوك المشاهد عن النوايا والمقاصد الداخلية؟ أي هل بالضرورة ارتباط القول مع الفعل؟ إنها مسألة احتمالية، لم ترتق إلى مستوى اليقين، وبما أن الشك يصاحبها، فكيف إذن نثق في سلوكيات وأفعال مشكوك فيها؟ولهذا نتفق مع رأي الفيلسوف ديكارت، الذي شك في المعرفة الآتية عن طريق الحواس الظاهرة، "لأنه لاحظ أن الحواس تخدع في بعض الأحيان وهي لم تنقل لنا بأمانة كل ما هو عليه الشئ بالتمام. ومن الحكمة ألا نثق ألبته بالذي يخدعنا، حتى ولو لمرة واحدة"(30) وإذا تساءل آخر ، هل تفيد المشاهدة، والملاحظة في دراسة الأزمات، والاختلافات الأسرية، ودراسة السلوك الشاذ؟ إذا كان لأحد من بيننا، الإجابة اليقينية، على هذا السؤال، بالإيجاب، فأشهد أنني في حاجة إليها، لكي أزيح الشك عني، ومع ذلك أعترف أن المشاهدة، والملاحظة، قد تمكنان الباحث من رؤية المبحوث، والاستماع إليه، ويكون لهما الأثر العلمي عندما تستطيعان التمييز بين المسموع والمفعول، وبين القول والقول، والفعل والفعل.

إن انتقادنا للمناهج التسليمية، لأننا نريدها أن ترتقي إلى استيعاب المستقبل، فتكون متطلعة إلى الأفضل، وغير مُقتصرة على أحداث الماضي، ولا متوقفة على أحداث اليوم، وتكون مستقبلية بنظرة الغد المتأصلة في التاريخ، لا بنظرة اليوم المنفصلة عنه، لأن نظرة الغد الأصيلة، لا تنفصل عن نظرة اليوم، والأمس الجميل، بل تكتسب بعدها به، ولا تسلم بكل جديد إلا بعد الشك فيه والتأكد من أهميته، إن التسليم بكل ما يكتب، أو يقال يعد غباءا علميا، ولا خوف من الشك العلمي لأنه يقود إلى اليقين، ولا تسليم إلا

30 - مهدي فضل الله. فلسفة ديكارت ومنهجه "نظرة تحليلية ونقدية". بيروت ، دار الطليعة. الطبعة الثانية. 1986م. ص 88 .

بمسلمات يدركها العقل الواعي وتثبتها التجارب الاجتماعية، أو المعملية والمختبرية، ولا تسليم إلا لمطلق ولا مطلق إلا من عند الله عز وجل، وما يعتقده البعض بأنه مطلق من دونه، أقول لهم أن لكل شئ نهاية إلا هو سبحانه وتعالى. وبما أننا نعرف أن البشر غير معصومين من الخطأ، فلماذا لا نشك في آرائهم إلى أن نتبين؟

وتكون المناهج غير تسليمية عندما تتناول المواضيع والقضايا باستقراء واع، وشك يقود إلى اليقين، وعندما تكون اجترارية (تكرارية) لا تولد لدى القارئ إلا الملل والقلق وعدم الاستيعاب الجاد، وتكون قادرة على دفع تفكير الباحث والمتعلم من السكون إلى الحركة الواعية.

وعندما ينتقل تفكير المعلم، والمتعلم، من الانتظار إلى التوقع. أي عندما لا يقف المعلم، والمتعلم عند حد المعلومات التي استقبلوها، أو تعلموها لا تقف قدراتهم واستعداداتهم عن الاستيعاب، بل تنطلق إلى طلب المزيد، لأن التفكير العلمي تفحصي واستبياني استنتاجي، يربط العلاقات بين المتغيرات، ويتوقع معلومات أخرى قد تقع، في ضوء ما قدم له من معلومات، وفي مثل هذه الحالات قد يتحقق المتوقع، وقد لا يتحقق. وفي كلتا الحالتين أنه قد تعلم لمستقبل آخر، كيف يمكن أن يفكر. ويكون دائما في سباق مع الآخرين، الذين يشاركونه تطلعه إلى ما بعد ما تعلم. وتستمر الفروق بين المعلمين وبعضهم البعض، وبين المتعلمين وبعضهم البعض، كل حسب وعيه وإدراكه وانتباهه، وتطلع آفاقه، وتحدث المساواة بأن كلا منهم تعلم كيف يتعلم حسب قدراته واستعداداته.

ينبغي أن تبني المناهج الثقة في المعلم والمتعلم، بأن يتحرر كل منهما من التبعية التي قد تطمس ذات أحد الأطراف أو اعتباراته، وذلك من أجل أن تكون العلاقة بينهما علاقة علم وثقة، ويعرفان أن التسليم المطلق قد يقود إلى الهاوية، وهذه المناهج تجعل الباحث أو المتعلم يجيد الاستماع للموضوع من رواته أو مصادره، وفي نفس الوقت يتحرر من التبعية.

إن المناهج العلمية هي المناهج الاستفسارية التساؤلية، وذلك عندما تستفز القارئ والمتعلم علميا، وتحفزه على الإطلاع، وتشوقه إلى المعرفة، حتى لا يكون العلم كالطلاسم بالنسبة للمتعلم، ويكون موضع نقاش وجدل ومنطق، ولا يحس المتعلم بالغربة معه، فيمكنه من تقبل الموضوع، ويدعو إلى تطبيقاته، وتنتهي النظرة التلقينية التي تعتبر المعلم طرفا موجبا.

والمتعلم طرفا سالبا، والمعلم مرسلا للمعلومات، والمتعلم مستقبلا لها، ويصبح التعليم الحر الذي تتساوى فيه كفتي الميزان بين المعلم والمتعلم، لأن التعليم يقوده المعلم ولكنه يخص المتعلم مما يستوجب مشاركته فيه.

المناهج العلمية هي التي تبد أ مع المبحوثين والمتعلمين من حيث هم، لكي تدفعهم إلى ما ينبغي أن يكونوا عليه، وذلك باستيعاب أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والثقافية، بمعرفة المستويات التي هم عليها، لتكون البداية منها كواقع اجتماعي وإنساني مع مراعاة الفارق في القدرات، والاستعدادات بين الأفراد والجماعات والمجتمعات، التي تختلف من حالة إلى حالة، ومن مجتمع لآخر، ومشاركتهم في تشخيص حالاتهم، من خلال تباين العلل والأسباب التي كانت وراءها، وخطورتها على مستقبلهم، إذا لم تزح من طريقهم وأن توضح لهم السبل التي تمكنهم من ذلك بكل يسر. إن البداية مع الناس أو المتعلمين من حيث هم، تمكنهم من استيعاب الرسالة الموجهة إليهم، لأن الرسالة الموجهة إليهم، بدأت من المستوى الذي يمكنهم من الفهم، لأنها استطاعت أن تخاطب عقولهم، مما يسهل مهمة الباحث من تحقيق أهداف التغيير بمشاركة المبحوثين.

المناهج التعلمية هي التي تتجاوز بالباحث حدود المناهج البلاغية التي تزود المتعلم بالمعلومات، دون أن تزوده بالكيفية التي تمكنه من التعرف على أسبابها، وأهدافها، والحكمة من ورائها، لأن البلاغ وحده قد لا يكفي إلا للبيان "وما على الرسول إلا البلاغ المبين"(31). البلاغ الواضح، الذي لا لبس فيه ولا غموض، من خلال تباين معانيه أو تفاسيره بالقول والعمل، إذن هناك فرق بين الإعلام بالشئ، وبين تعلمه، وبالتالي قد يحدث الإعلام أو العلم بالشئ، وقد لا يحدث تحقق التعلم، إذن قد توّصل المعلومة، ولكنها قد لا تصل، مما يستوجب بيان المعلوم به، لكي يتحقق التعلم ويتمكن الباحث أو المتعلم من الانتقال من استقبال المعلومة إلى استيعابها، ويحقق النتائج. ومع ذلك يقول الله عز وجل ، {ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا}(32). إذن العلم بالشئ (الإبلاغ به) يحدث أولا، وتعلمه يحدث ثانيا، لأنه يكون هناك علم بدون المعلومة التي يتم بها إعلام المتعلم، على سبيل المثال ، عندما يكون ص لا يعرف عن الرياضيات شيئا، ويقول له س أن 4 ، 2 = 2 عند هذا الحد يكون س قد أعلم ص بالمسألة السابقة، ولكنه

31 - سورة النور، الآية 54 .
32 - سورة الحج، الآية 5 .

لم يعلمها له، لأنه اتبع منهج الإعلام ولم يتبع منهج التعليم. الذي يستوجب منه أن يعلمه الأرقام، ومعنى القسمة، ومعنى التساوي لكي يعرف هذه المسألة ويتعلم طريقة تحليلها.

* المناهج العلمية هي المناهج التحسينية التي لا تقف عند قبول الواقع فقط بل تعمل على تحسينه إلى ما ينبغي أن يكون عليه، حتى لا تكون بمرور الزمن جامدة.

أو متحجرة لا مرونة فيها، وتصبح هرمة كالعجوز لا حيوية لها، متكئة على عصا لا فلسفة من ورائها، إلا إثبات عدم قدرة من يتكئ عليها. لأنها لم تكن عصا موسى عليه السلام.

المناهج الساكنة غير المتجددة لا تواكب حركة التاريخ العلمي. ولهذا ينبغي أن تكون المناهج تحسينية لكي تجعل العلم في حالة تجدد وتشويق للقراء والمتعلمين، وذلك بأن تتحرر، من الجمود الذي جعلها في حالة تأخر. أو تخلف عن استيعاب الإنتاج العلمي الجديد، إن تشخيص الواقع. وإخضاعه للمراجعة بين الحين والآخر، يمكّن الباحثون والمتعلمين من المساهمة في تحسينه، لترتبط الصلة بينه وبين الجديد وتقوى وتستمر المواكبة بينه وبين الحاضر، وتكون المناهج تحسينية عندما تقدم للمتعلم الحقائق كما هي. دون تزييف أو تحريف(33).

المناهج سواء كانت معلوماتية أو اختبارية فهي تحتاج إلى تقييم مستمر من أجل تطويرها وتجديدها لتواكب حركة التطور الفكري لدى الأمم والشعوب، ومن يتعلم بالمناهج هو الآخر يحتاج إلى تقييم مستمر وذلك من أجل التطوير والتجديد الذي يؤدي به إلى التغير الأفضل. وعليه فلا ينبغي أن يقفل المتعلمون بأقفال مفاتيحها ضائعة. فالمناهج التي تزود المتعلمين بالمعلومات دون أن تمدهم بأهمية التطلع للجديد الذي قد يصحح جزءا من معلوماتهم أو يجددها ويطورها هذه المناهج كالأقفال التي تقفل بها الأبواب وتضيع مفاتيحها، وحتى لا يقفل الفكر الإنساني على معلومات ليس لها مفاتيح ينبغي أن يعلم المتعلمون كيفية استخدام المفاتيح وكيفية تجديدها وصناعتها ليتمكنوا من تحرير أفكارهم وأنفسهم من قيود المناهج. ولهذا من مسؤوليات المعلمين تزويد المتعلمين بالمفاتيح التي تمكنهم من الدخول إلى المناهج والمقررات، وتمكنهم من الخروج منها.

33 - معمر القذافي. الكتاب الأخضر. طرابلس، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر. مجلد. 1984م. ص 187 .

ومن هنا نستطيع التمييز بين المنهج المعلوماتي الذي يزود المتعلمين بالمعلومات من خلال التلقين والحفظ الذي يستوجب من المتعلمين إعادة جزء من المعلومات للمعلم يوم الامتحان وكأنهم يسددون دينا عليهم، ونميز بين المنهج الاختباري الذي يمد المتعلمين بمفاتيح تمكنهم من الدخول والخروج من المناهج بحرية خالية من كل قولبة. والمنهج المعلوماتي يكون التّبع الذين لا رأى لهم فيما يقرؤون، وعندما يدخلون إلى المقررات قد يختنقون ولا يستطيعون الخروج منها، وذلك لأنهم لم يزودوا بمفاتيح النجاة. أما المناهج الاختبارية فلا يدخلها المتعلمون إلا بعد اختباراتها بالنقد والتحليل والتفسير والمحاورة الجادة التي تمكنهم من دخولها عن وعي، والخروج منها بإرادة متى كان ذلك واجبا، ولهذا فهي مناهج الأحرار.

والمناهج الاختبارية هي مناهج المثيرات العلمية التي تستفز القراء وتخاطب قدراتهم بلا غفلة ولا تتجاهلهم وكأن الأمر لا يعنيهم في شئ، فهي ذات الأثر الإيجابي الذي يمكن المتعلمين من التعرف عن وعي، والمناهج الاختبارية مناهج وحدة بين المرسل والموضوع والمستقبل. أما المناهج التي يكون فيها المرسل طرفا موجبا والمستقبل طرفا سالبا، فهي مناهج انفصال بين الموضوع والمرسل والمستقبل. وترتبط المناهج العلمية بوسائل تقييم تميز كل منها عن الآخر وهي ذات ثلاثة اتجاهات :

الإتجاه الأول :

هو منهج الموافقة الإجبارية، وهو الذي يهتم بمعاينة المعلومة من خلال الموافقة على ما يتم عرضه **بنعم** أو **لا**، وفي هذا الأسلوب مخادعة للممتحن، حيث تقدم له المعلومة في حالة لبس، ويطلب منه فك اللبس عنها إن استطاع، **وفي هذا الاتجاه لا رأي للممتحن فيما يمتحن فيه، أي لا يسمح له بأن ينتقد أو يحلل أو يفسر أو حتى يقول رأيه**، ويعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن هذا الأمر لا يخص الممتحن، وكأن المقرر أو المنهج المعلوماتي لا يدخله الباطل أو النقصان لا من خلفه ولا من بين يديه.

وفلسفة هذا المنهج تعود إلى الفكر الرأسمالي الذي عندما يقدم المرشحين الرأسماليين للانتخابات، فلا يسمح للمنتخبين إلا الوقوف في طوابير مصطفة واستخدام كلمة واحدة فقط في الاختيار المفروض وهي، **نعم** أو **لا**.

والهـدف من ذلك عـدم إعطاء أي حـرية للمـمتـحنين أو الـذين يدلون بأصـواتهم للمـرشـحين، وهذه الطريقـة من طرق مـصـادرة الرأي. ولقـد تبنى بعض المتتلمذيـن أو المتأثريـن بتلك الفلسفـة استخداماك هذه الطريقة في تقييم الطلبـة في جامعة الفاتح للعلوم الطبية بطرابلس عام 1997م. ولا أدري هم يدرون أو لا يدرون بفلسفة هذه الطريقة، وفي كلتـا الحالتين إن كانوا لا يدرون فتلك مصيبة وإن كانوا يدرون فالمصيبة أكبر. والعلوم الطبية حتى في الغرب مصدر النظرية التي انبثقت عنها هذه الطريقـة لا يستخدمـونها. وذلك لأن فلسفة العلوم التي تخرج الأطباء تعلم الطلبة كيف يتعلمون الإجابة على السؤال **لماذا**، لماذا لا يقـرر الطبيب إجراء عمـلية جراحيـة للمريض؟ أو لماذا قـرر له ذلك؟ وتعلمهم بعد ذلك الإجـابة على السؤال **كيف**؟ كيف يجري التشخيص وكـيف تجري العملية الجراحية أو يعطى العلاج؟ ثم تعلمهم التعرف على الزمـان المناسب لهـا، وذلك بتعليمهم الإجـابة على السؤال **متى**؟ وتعلمهم التعـرف على الإجـابة على السـؤال **هل**؟ هل حـالة المـريض وعـمـره الزمـني يسمـحان بإجراء العـملية في الآن أم لا يسمحان؟ وذلك كي لا تتعـرض أرواح البشر للمخاطرة بين أيدي من قـالوا نعم أو لا، وهم في كثير من الأحوال لا يعرفون بوعي لماذا كان اختيارهم أو رفـضهم عندما يستخدمون كلمتي نعم أو لا في أي اخـتيـار أو اخـتبـار، وإلى جـانب ذلك لا ننسى دور الصدفـة في هذه الطريقـة، ودور الغش فيها.

الإتجاه الثاني :

هو منهج الاخـتيـار المفـروض الذي تختبر فيـه المعلومة من خـلال عرض مجموعة من الإجـابات على الممتحنين، ويترك لهم حرية اختيار الإجابة المتوقع أنها صـحيـحة **دون أي إضافـة أو تعديل أو تحليل أو انتـقاد أو إبداء وجـهة نظر**. وفي هذا النوع من المناهـج مخـادعة للمـمتـحنين حيث تقـدم لهم المعلومـات في حالة لبـس وغموض ويطلب منهـم فك اللبس والغموض مـن خلال التمـييز بـينها. وذلك بإعادة ترتـيبهـا أو اختيـار واحد فقط مـنها أو اختـيار مجموعة مـنها. وهنا يقتصر الاختيار فقط على ما تم عرضه من اختبارات أو أسئلة.

إن الفـلسـفـة مـن هذا الاتجاه تعـود إلى الاتجـاه الماركـسي الذي لا يسـمح للمواطنين انتخاب من يروا فيه خيرا لـمصالحهم، بل يقول الحزب الماركسي بتـحـديد مـجـموعـة من أعـضـاء الحـزب الشـيـوعي، ويتـرك للمـواطنين حـرية

الاختيار فقط من بين الذين تمت الموافقة على عرضهم من قبل الحزب ورئاسته، فإذا حدد الحزب عشرة أشخاص لخوض الانتخابات فلا يسمح بعد ذلك لغيرهم باختيار من يروا فيه خيرا لأمرهم، وذلك من أجل ألا يكون لغير المنتمين للحزب الشيوعي أهمية واعتبارا في رسم سياسة الدولة. هكذا حال الاختبارات التي تفرض على الطلبة ولا يترك لهم رأيا فيما يقرؤون أو يختبرون. الهدف من ذلك عدم تمكين البشر من ممارسة الحرية، ولهذا يحرم الممتحنون والمنتخبون من ممارستها.

الإتجاه الثالث :

المنهج الاختباري التعليلي، الذي يُمكّن المتعلم من التعرف على المتغيرات والعلل والأسباب عن وعي، وهو المستخدم للأدوات الاستفسارية **لماذا**، **وكيف**. هذه الأدوات الاختبارية تمكن الممتحن من أن يحاور أو يحلل ويفسر وينتقد ويضيف، ولهذا تجعل له اعتبارا من خلال ممارسته الحرية فيما يرى، ومن خلال رفع الحصانة عن المقررات والمناهج. والفلسفة من هذا الاتجاه هو تأكيد سيادة البشر لا سيادة فئة منه فقط.

يمتاز هذا الاتجاه بتمكين الممتحنين من التعرف على المعلومات عن وعي، ويمكنهم من استقراء المتوقع منها وغير المتوقع، وتعلمهم كيف يتعلمون، وكيف يشخصون (يحللون)، وكيف يتمكنون من معرفة العلاج المناسب لكل حالة.

وفي الختام نتفق مع الفيلسوف ديكارت في قوله "ليس غرضي هاهنا أن أعلم المنهج الذي ينبغي على كل امرئ إتباعه، من أجل اقتياد عقله على النحو الصحيح، بل فقط أن أبين الطريق الذي سلكته لإرشاد عقلي"(34). فالغرض من تقديم المنهج هو تبيان النقاط الهامة والأساسية في تحديد واستيضاح المعلومات والبيانات، حتى لا يضيع جهد من يحاول البحث في التخبط العشوائي الذي تجاوزه العلم الحديث. ولهذا تتكون للمنهج قاعدة فكرية وعلمية ينطلق منها الباحثون، ويعودون إليها عند الحاجة. دون أن تجردهم من خصوصياتهم الذاتية والموضوعية.

34 - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، الجزء الأول، 1984م، ص 483 .

الفصل الثالث

منهج تحليل المتناهي



البداية والنهاية:

هل كل شئ في الوجود له نهاية، أم لا نهاية له؟ هل الحياة الدنيا التي نود التعرف عليها باقية إلى ما لانهاية، أم أنها منتهية؟ وبما أن الحياة منتهية إثباتا، فإن ذلك يعني أن كل مخلوقاتها منتهية، وبما أن كل مخلوقاتها منتهية، والمخلوقات كم عددي، إذن كل كم في الدنيا منته حتى حبات الرمل، وقطرات الماء ورذاذه.

إن الحياة الدنيا التي نود التعرف عليها والتطور فيها لن تكون باقية إلى ما لانهاية، بل إنها منتهية. ولأننا نعرف إثباتا أن للحياة نهاية فلا نتفق مع الذين يقولون غير ذلك. فلا تحليل إلا لوجود، ولا تحليل إلا بموجود، ولكل شئ بداية ونهاية، وهكذا يستمر الوجود، والتفكير. والتغيير، والتحليل إلى النهاية، وأن الذين يعتقدون في وجود اللامتناهي رياضيا، هم كمن يلهث وراء السراب من أجل أن يروى ظمأه. ولهذا يحدث الاختلاف مع البعض الذين يحللون القضايا والمسائل الرياضية، وهم يعتقدون في وجود اللامتناهي. ومن أجل ذلك أطرح السؤال الآتي :

هل اللامتناهي موجود؟

قد تكون الإجابة **بنعم**، وقد تكون **بلا**، فإذا كانت الإجابة بنعم. فإن المخالفين فتحوا لنا المجال بأن نطالبهم بإثباته، وإذا أثبتوه، أثبتوا أن له بداية ونهاية، وإذا كانت له بداية ونهاية، فإنه أصبح موجودا (المتناهي). ولم يكن اللامتناهي، أما إذا كانت الإجابة بلا، إذن نفوا وجود اللامتناهي. وبما أنه أصبح غير موجود، إذن لا حجة لهم علينا، ولنا عليهم حجة.

والمنطق العلمي وخاصة الرياضي منه، لا يعترف بمسلمات إلا بعد إثبات. وعليه إذا اعتبروا أن اللامتناهي مسلمات، فإنهم اعترفوا بأنه مثبت. وإذا كان مثبتا كان موجودا، وبما أنه موجود، إذن له بداية ونهاية، وإذا

كانت له بداية ونهاية، فإنه لم يكن اللامتناهي. يقول الله تعالى : **{هو الأول والآخر}**(35) سبحانه وتعالى إنه البداية التي لم يكن من قبلها شئ، والآخر بلانهاية الذي جعل للنهار بداية ونهاية، ولليل بداية ونهاية، وللعمر بداية ونهاية، وللتفكير بداية ونهاية، ولكل الوجود بداية ونهاية. وعليه إذا كان لكل شئ بداية ونهاية، والأعداد شئ، إذن للأعداد بداية ونهاية. وإذا سلمنا بأن لكل بداية نهاية، وأن للأعداد بداية، إذن لابد وأن تكون لها نهاية، ولكن هل تستطيع قدراتنا العقلية المحدودة (التي لها بداية ونهاية) أن تكتشف هذه النهاية، أو لا تكتشفها؟ هذه مسألة تتعلق بمدى استخدامنا لقدراتنا العقلية، التي تتطور وتتغير عبر الزمن إلى النهاية، فما نعتبره استحالة اليوم، قد لا يكون كذلك غدا. ولذلك لا مكانة في العلم للأحكام المطلقة مسبقا.

اللامتناهي رياضيا لا وجود له إلا افتراضا، وبما أنه افتراضا، إذن لم يكن مثبتا بعد، فالافتراضات العلمية التي تصاغ بهدف دراسة المواضيع ليست يقينية. بل إنها احتمالية شكية، قد تثبتها الدراسة وقد تبطلها. وإذا كان لكل كم نتيجة محددة ودقيقة، على سبيل المثال ، إذا كان أي كم هو نتيجة حاصل الجمع، أو الطرح، أو القسمة، أو الضرب، وسواء في التربيع أو التكعيب، أو غيرها من المسائل الحسابية، وبما أنه بالإمكان الحصول على هذه النتيجة كحاصل للعمليات الحسابية السابقة، إذن لا مكان بينها إلى اللامتناهي إلا افتراضا. وبما أنه كذلك، إذن لا مصادق لوجوده. وإلا هل هناك كم حسابي يقبل القسمة والجمع والطرح، ولم تكن له نتيجة (نهاية)؟ لا وجود لذلك. ولهذا اللامتناهي لا وجود له إلا افتراضا.

إن افتراض وجود اللامتناهي، مثل الافتراض الذي يقول **(يظل المستقيم مستقيما مهما امتد)**. هذا الافتراض لا مصادق له، لأن المستقيم إذا امتد إلى مهما، لا يمكن أن يكون مستقيما، بل يكون دائرة وهكذا حال أي مستقيم يبتدئ بنقطة وينتهي بنطقة.

يقول أرسطو "يجب التمييز بين اللامتناهي بالقوة، وبين اللامتناهي بالفعل"(36) وهو يقر بوجود الأول، وينكر وجود الثاني. وهذا يعني عدم اعترافه بوجود اللامتناهي إلا نظريا، أما واقعيا فلا وجود له. وهذا حال الفكر اليوناني عامة الذي ينظر إلى العالم على أنه متناه(37). وعليه أتساءل ، كيف يؤمن أرسطو بوجود اللامتناهي بالقوة، ولا يؤمن بوجود اللامتناهي

35 - سورة الحديد، الآية 3 .

36 - عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني. بيروت ، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسة والنشر. 1984م. ص 350 .

37 - المرجع السابق، ص 351 .

بالفعل؟ إذا كان المتناهي موجودا بالقوة يكون بالضرورة موجودا بالفعل. وإذا لم يكن موجودا بالفعل، فلا وجود له بالقوة. وإلا هل يحق لنا أن نقول أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وهي في حقيقتها من الناحية الفعلية لا تنهى عن الفحشاء والمنكر؟ إذا كانت كذلك فإنها لم تكن الصلاة. الصلاة هي التي تنهى عن ذلك بالقوة والفعل. وإذا وجدنا مسلما يصلي ولم ينته عن ارتكاب الفواحش والمنكرات، فالعيب هنا لم يكن في الصلاة. بل العيب في المصلي الذي لم يدخل الإيمان قلبه بعد. ولما يدخل الإيمان قلبه سينتهي عن ارتكاب كل ذلك، وتكون الصلاة في هذه الحالة حقيقة تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي.

وفق المنطق العلمي لكل بداية نهاية، والذي لا بداية له ولا نهاية لا يقبل القسمة ولا الجمع ولا الطرح بنتائج دقيقة ومحددة، وليس له منتصف أو مركز لنزوعه وتشتته مما يجعله معدوم التعامل الحسابي.

ونورد القضايا المنطقية الآتية عن المتناهي واللامتناهي :

القضية الأولى :

كل ما له بداية له نهاية.

للمتناهي بداية.

إذن للمتناهي نهاية.

هذه القضية منطقية وفقا للمسلمات الحسابية التي تم التعرف عليها والبرهنة بها.

القضية الثانية :

كل ما له نهاية له بداية.

اللامتناهي ليست له نهاية.

إذن اللامتناهي ليست له بداية.

هذه القضية منطقية صادقة. وذلك لفقدان اللامتناهي معطيات الإثبات. وهي البداية والنهاية.

القضية الثالثة :

كل ما له بداية ونهاية يقبل التعامل الحسابي.

المتناهي له بداية ونهاية.

إذن المتناهي يقبل التعامل الحسابي.

القضية الرابعة :

كل ما له بداية ونهاية يقبل التعامل الحسابي

اللامتناهي ليست له بداية ونهاية.

إذن اللامتناهي لا يقبل التعامل الحسابي.

هذه قضية صادقة إثباتا.

وبناء على هذه القواعد هل للزمان بداية ونهاية؟ نعم، للزمن بداية ونهاية، حتى وإن لم نعرف تاريخ بدايته ونهايته. لأننا نعرف من الزمان ما هو ماض، وما هو حاضر، وما هو مستقبل. وهذا يدل على قبول الزمان للقسمة والجمع والطرح. يقول الله تعالى : {ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار}(38). وبما أن النهار جزء من اليوم، والساعة جزء من النهار، ألا يكون النهار واليوم جزءان من الزمان؟ ولأن الإجابة بنعم فتكون البرهنة أيضا بنعم، إن للزمان بداية ونهاية، ونحن الذين لم نتمكن من معرفتها. لأننا لم نؤت من العلم إلا قليلا.

وعليه يكون الزمان متناه مصداقا لقوله تعالى : {يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي}(39). ربي، الأول والآخر. وهو الواحد الذي لا يتعدد، وبالتالي لا يقع في شك الفلاسفة والرياضيين المتجادلين على النهاية واللانهاية. ولهذا قدرات الله لا تحصى ولا تعد بالقدرات البشرية المخلوقة، ولا هي موضع مقارنة، ولا يمكن أن تدخل في حساباتنا المتناهية بقصورها أمام قدراته. وهكذا دائما المخلوق أقل قدرة من خالقه.

وبناء على ذلك هل للأعداد بداية ونهاية؟ الأعداد مهما كبرت فإنها تبتدئ بواحد وتنتهي بواحد، إذن الواحد هو البداية، والنهاية. وإذا لم نصل بقدراتنا العقلية إلى معرفة وجود النهاية العددية، فإن ذلك لا يعني إثبات عدم وجودها. بل إنه دليل على قصور قدراتنا العقلية، والفكرية، التي لم يستخدم منها إلا القليل جدا من سعتها الإدراكية، والاستيعابية. وهذا يتطلب منا عدم اليأس، ويدفعنا إلى البحث الجاد، والتقصي الدقيق، من أجل التعرف على نهاية الأعداد، كما تعرفنا على بدايتها، ولذلك لا نيأس مثل الذين **{يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور}**(40). والآخرة هي التي

---

38 - سورة يونس، الآية 45 .

39 - سورة الأعراف، الآية 187 .

40 - سورة الممتحنة، الآية 13 .

تكتمل بها البداية، وتنتهي، كما تبتدئ الأعداد (أي أعداد) بواحد. وتنتهي به. مما يجعل الواحد ككل، أو كجزء هو البداية والنهاية.

وما لانهاية، هو الذي لا يشاهد، ولا يحس به. وهو احتمال، لم يخضع للإثبات، وإذا عرفناه أصبح نهاية، والأعداد سواء بالسلب، أو بالإيجاب تستمر في تضاعف إلى النهاية (نهاية الشئ المعدود، أو نهاية الذي يقوم بفعل العد).

ومثالا على ذلك : إذا اتجه أحد المتخصصين في دراسة الرياضيات من نقطة معينة على الأرض في اتجاه مستقيم، فإنه بالضرورة يصل إلى النهاية، لأن لكل بداية نهاية، ولكنه لو انحرف قليلا، أو كثيرا عن خط سيره، فإنه يجد نفسه مستمرا في اتجاهه، دون أن يمر بنقطة النهاية، وكأن الأرض ليست دائرية، وهكذا في كل دورة على الأرض إذا لم يصل إلى نقطة البداية التي وضعها أو انطلق منها، وفي هذه الحالة قد يحكم على الأرض بما لانهاية، وهو يعرف مسبقا أنها منتهية. وعليه أتساءل : هل في دراستنا للأشياء والمواضيع في دائرتها، أو فلكها المنتهي، تكون غير منتهية؟ نحن نعرف أن كل شئ ندرسه، أو خاضعا للدراسة، لا يخرج عن حيز من الزمان، والمكان، وهو أيضا لا يخرج عن حيز تفكيرنا وقدراتنا العقلية. إذن كل ما ندرسه ونبحث فيه، هو في إطار محدود، مع فارق حدوده مع غيره، إذا قورن به، وبما أن ما ندرسه في إطار محدود، ألا يكون لم ندرسه حدود ونهايات؟ إذا قمنا بإحصاء عدد سكان الصين على سبيل المثال، فمهما كان عددهم فإن لهم نهاية، لأن المكان الذي استهدفناه محدد، إذن مسبقا نعرف أن لعدد سكان الصين نهاية، مع أننا لا نعرف عددهم بعد. وإذا قمنا بتعدد سكان العالم وحيواناته، وطيوره، وأسماكه، ونباتاته، وحتى حبات رمله. ألا نصل إلى النهاية؟ بالتأكيد سنصل، لأن كل هذه الكائنات في رقعة جغرافية محددة بالكرة الأرضية المتناهية، إذن لابد وأن تكون لها بداية ونهاية، مع العلم أن بعض الذين سيشاركون في التعداد قد ينتهوا قبل أن يعرفوا النهاية، وإذا خرجنا بقدراتنا العقلية إلى التعرف على ما هو خارج الأرض، فإننا سنعرف بقدر ما تستوعبه عقولنا وتفكر فيه، ولا نستوعب ولا نتعرف على ما هو خارج عنها. وبما أن لكل شئ بداية. إذن لابد وأن تكون له نهاية. وبما أن التطور شئ (سواء كان ماديا أو مجردا)، إذن لابد وأن تكون له بداية ونهاية وعليه لا وجود في الحياة الدنيا إلى ما لانهاية، بل الوجود إلى النهاية، وهذا يستوجب التعرف على شيئين :

الأول : المتعرف عليه، بالمتعرف به :

عندما يكون الموضوع معرفة سابقة سواء كانت هذه المعرفة مادية أو فكرية، فيكون هو المتعرف عليه، ويكون هذا الموضوع هو المعرفة التي يتم استيعابها بالعقل وهو المتعرف به. فالمتعرف عليه لو لم يكن له بداية ونهاية ما عرفناه معرفة علمية، ولهذا عندما تتوفر المعلومات عن الموضوع، يمكن التعرف عليه بالعقل باعتباره المتعرف به.

الثاني : غير المتعرف عليه، بالمتعرف به :

عندما يتمكن العقل من البحث والتقصي العلمي يمكن أن يتعرف على الجديد بالمتعرف به (بالعقل)، في حدود القدرات والاستعدادات كبداية ونهاية إدراكية. وغير المتعرف عليه هو الذي لم يكتشف بعد حتى يعتبر معرفة علمية ولهذا يعتبر بالنسبة للمدركات العقلية مجهولا، والعقل معروف كوسيلة للتعرف به، وعندما يتعرف العقل (المتعرف به) على الجديد يصبح غير المتعرف عليه معروفا.

إن المعرفة الممكنة هي المعرفة المتاحة، أما المعرفة غير الممكنة هي المعرفة غير المتاحة. مثل معرفة اليوم الآخر في الحياة الدنيا، هي معرفة نظرية فقط، ولا يدركه إلا المؤمن. وفي الوقت ذاته لا يعرفه عمليا لأنه غير قابل للمشاهدة والملاحظة، وهذه معرفة غير متاحة. وهذه التي أطلقنا عليها (غير المتعرف عليه بالمتعرف به). وكل معلومة لم يتم التعرف عليها بعد وهي في الإمكان تندرج تحت (المتعرف عليه بالمتعرف به) إلى النهاية. وكل معلومة يعجز الإنسان عن معرفتها تندرج تحت (غير المتعرف عليه بالمتعرف به)، وذلك لقصور العقل (المتعرف به) عن إدراكها، وهذه نهاية للفكر الإنساني وذلك لمحدودية قدراته ومدركاته. كل شئ عرفناه يكون هو المتعرف عليه. وكل شئ هو موجود ولم نتمكن من التعرف عليه سواء في الأرض أو في السماوات أو ما بينها، يكون غير المتعرف عليه.

عندما يتأمل المفكر في المجرد يمكن أن يتعرف على الجديد. القوانين الفيزيائية التي أصبحت بين أيدينا في المعامل والمختبرات هذه نقلة من مجرد إلى مجرب (خاضع للتجريب)، في مثل هذه الحالة انتقل العقل من غير المتعرف عليه إلى المعرفة، أما إذا انتقل العقل من المتعرف عليه إلى معرفة أخرى جديدة مثل النظر إلى الإبل والجبال والأرض كمتعرف عليها، وانتقل منها إلى معرفة الكيفية التي بها خلقت تكون المعرفة الجديدة معرفة مجردة تمت معرفتها بالمعرفة المجربة التي تشاهد وتلاحظ.

إذن المشكلة هي عدم التعرف، وإذا عرفنا، عرفنا النهاية، وإذا لم نعرف. ليس معنى ذلك أن للأشياء ما لانهاية، بل إن للأشياء نهايات ولكن لم نعرفها بعد، وإذا لم نتمكن من معرفتها، فإن ذلك لا يعني ما لانهاية. بل يعني قصور قدراتنا عن معرفتها.

إذا كانت للأرض بداية ونهاية إثباتا من خلال معرفة مساحتها، وحجمها، ألا يكون لما عليها، بداية، ونهاية؟ وبما أن لانطلاقة الرصاصة من فوهة البندقية، إلى الهدف الذي يمكن أن تصل إليه، بداية ونهاية. ألا يكون لما بينهما أيضا بداية ونهاية؟ وإلا كيف نقبل بأن لها بداية ونهاية في الحالة الأولى، ولا نقبل أن يكون لها في الحالة الثانية (الحالة المحصورة بين نقطة الانطلاق، ونقطة إصابة الهدف)؟ وهكذا يعتقد البعض بقولهم عندما تتجزأ المسافة المقطوعة إلى أجزاء، تتجزأ هي الأخرى إلى ما لانهاية. إنها مسألة خيالية لا يمكن أن تتفق مع الواقع المشاهد، والمقاس، أو أنها أضحوكة خيالية، وإلا كيف تكون لانطلاقة الرصاصة، بداية ونهاية، وتكون المسافة بينهما (بين نقطة الانطلاق ونقطة الوصول إلى الهدف) غير منتهية؟، وهكذا لكل الأشكال الهندسية، بداية ونهاية، من خلال تحديد مساحاتها، ومحيطاتها، وأحجامها المحددة لها، فكيف هي الأخرى تكون محددة ومعروفة بدقة ثابتة، بداية بوحدة القياس، ونهاية بوحدة القياس، ويكون لنا بينهما ما لانهاية؟(41).

هل المسافة العددية المحصورة بين 1، 2، والتي تتجزأ، إلى أجزاء هي الأخرى تتجزأ إلى درجة، أطلق عليها ما لانهاية، هل هذه المسافة تساوي المسافة بين 2، 3، وتساوي المسافة بين 3، 4، وهكذا بقية المسافات بين الأعداد إلى النهاية؟ بالتأكيد أن العدد 1، هو البداية لما يأتي بعده من أعداد. ويكون العدد 2 نهاية للأعداد الجزئية التي أتت بعد العدد 1، وهكذا إلى النهاية، ولأن المسافات المحصورة بين الأعداد متساوية، باعتبارها محددة، وبدقة واحدة، إذن لابد وأن يكون لها بداية، ونهاية. وإلا هل يمكن أن يكون للشئ الواحد بداية ونهاية، ويكون للمحصور بينه ما لانهاية؟ وإذا لم تكن للأعداد المتجزئة (المحصورة بين الأعداد الصحيحة، بين 1، 2، 3، إلخ) نهايات لا يمكن أن نصل لأي عدد صحيح.

41 - حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه. بيروت ، دار الطليعة، 1985م. ص 106-112 .

الكون بما فيه من يابس وماء وهواء وخلاء، أثبت العلماء أن له بداية، والتي عرّفوها بالانفجار العظيم، ومنهم من اعتبرها النقطة الصفرية التي بدأ منها الامتداد، وعرفوا حديثا أن للامتداد العظيم أيضا نهاية يقف عندها، ويعود منها إلى نقطة البداية الأولى بالانكماش، ومع أن العلماء الروس هم الذين أثبتوا ذلك حديثا، إلا أن الله عز وجل قد قال في الكتاب الحكيم {يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدئنا أول خلق نعيده}(42) السماء التي بسطت كانبساط أوراق الكتب وسجلاتها أثناء لحظة الانفجار العظيم، والتي امتدت إلى ما عرفناه، وما لم نعرفه بعد، ستطوى بقدرة الخالق كما تطوى أوراق الكتب وسجلاتها، إلى أن تنتهي إلى الحجم الذي بدأت منه، وكأنها ذرة، ثم تنتهي إلى ما يراد إليها أن تكون عليه بقدرة الخالق العظيم، الذي قال : {قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شئ قدير}(43) فإذا عرف الإنسان الكيفية التي عليها نشأ الخلق (الذي تكون أو تأسس أو بدأ عليها)، يعرف بالضرورة أن لهذا الخلق لابد من نهاية، لأن معطيات تكوين الخلق محددة بعمر زمني لابد وأن تنتهي إليه، وهكذا تنتهي أعمار المخلوقات بمختلف أنواعها، وأجناسها وفصائلها، وخصائصها، وقوانينها. وهذا ذكرني لحديث جرى بين أحد أساتذة الفلسفة وبيني حينما سألته أين مكان الإقامة؟ فقال : مؤقتا في طرابلس. فسألته : ودائما أين؟ فقال في الخرطوم. فقلت له ألا تعتقد أن وجودك مؤقتا أينما كنت. فقال نعم لكل بداية نهاية.

إن التفكير الإنساني في حالة تطور ونضج، وتغير بالسلب والإيجاب حسب الموقف والظرف، ولهذا لا ينبغي أن يوضع على التفكير الإنساني سقف ليحد منه، بل ينبغي أن يُحفز على التفكير الإبداعي المتطور لا حدود ثابتة له، ولكن له نهاية.

الواحد البداية والنهاية :

تبتدئ الأعداد بواحد فيكون الصدارة، وتختتم به ويكون النهاية، وجميع الأعداد هي مواليد الواحد، لولا الواحد ما عرفنا الإثنين اللذين يتكونان من 1 + 1، والواحد دائما مستقل عن كل واحد من حيث أنه واحد، ومن تكرار

42 - سورة الأنبياء، الآية 104 .
43 - سورة العنكبوت، الآية 19 .

الواحد تتكون الأعداد والأرقام، تكرار 1، 1، 1، بالجمع تساوي ثلاثة. وثلاث بطرح واحد تساوي إثنين، وهكذا، إذن أي عدد لا يمكن أن يكون هو المقصود إذا سحب منه الواحد، أو أضيف إليه، على سبيل المثال إذا كان العدد المقصود هو 4 أو 5، أو 9، فإنه لا يمكن أن تتكون هذه الأعداد إلا بالواحد، وإذا سحب من كل منها تصبح، 3، 4، 8، وهكذا تنتهي هذه الأعداد وغيرها ويبقى الواحد، وإذا انتهى الواحد كعدد انتهى الوجود أو الموجود. وكانت النهاية، ولم تكن ما لانهاية. إذن بالواحد تكون البداية. وبه تكون النهاية، وأي عدد لا يمكن أن تكون له بداية ولانهاية إلا بالواحد. فالرقم 8 بدايته واحد، ويستمر الواحد في تضاعف إلى أن يصل إلى الرقم أو العدد 7 وإذا أضيف واحد إلى 7 يجعلها 8 ويكون نهاية لها، إذن الواحد هو البداية والنهاية بالنسبة إلى العدد 8 وإلى أي عدد.

وعرف الرياضيون الأعداد الصحيحة المتكون جميعها من الواحد. وهي 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9. وهكذا تتكرر الأعداد وتتكاثر في حركة دائرية، من العدد 1 إلى العدد 9، مما جعلها تنتهي عند 9 وتستأنف الدورة العددية بالواحد. إذن لهذه الأعداد بداية ونهاية. وبعد التعرف على الصفر كنقطة بداية افتراضية، تكونت دائرة عددية أخرى تبتدئ بالعدد 10 الذي يتكون من تزاوج الصفر مع الواحد، والذي عرف بالعدد الموالي للعدد 9. وبداية دائرية عددية جديدة تنتهي عند العدد 19. وتبتدئ دائرة أخرى بالعدد 20 وتنتهي عند العدد 29 وهكذا تبتدئ الأعداد وتنتهي من دوائر عشرية، إلى أن تتضاعف وتصل إلى الدائرة المئوية، التي تنتهي بدائرة الألف، وتبتدئ بعدها دوائر العشرة آلاف وتنتهي، والمائة آلف، والمليون وتنتهي، وهكذا تتضاعف الأعداد وتتكاثر، وتستمر الدوائر بداية ونهاية، ولا يمكن أن تبتدئ دائرة إلا وأن تنتهي، ومن يعارض ذلك نقول له لو أعددت طول حياتك لن تجد دائرة عددية تبتدئ ولم تنتهي. وكل دائرة لا يمكن أن تبتدئ إلا بواحد، ولا تنتهي إلا به، وإلا هل يمكن أن تنتهي دائرة العشرات، أو المئات، أو غيرها بدون الواحد؟ العدد 99 مئوي، لا يمكن أن يكون إلا بالواحد، ولا تقفل دائرته (تنتهي) إلا بزيادة واحد، والعدد 999 آلفي، هو الأخر لا يمكن أن يكون إلا بالواحد ولا ينتهي إلا به. على سبيل المثال إذا شاهدنا سباق جري على مضمار ملعب كرة القدم الذي مساحته تساوي طوله X عرضه، فتكون مساحته محدودة (منتهية) وطوله بالأمتار له بداية ونهاية ولا تتجاوز 400

متر تقريبا، فإذا بدأ السباق من نقطة الصفر الافتراضي وقطع المتسابقون مساحة 5000 متر طولي، فهل يعني ذلك أن طول مضمار كرة القدم تمطط إلى أن أصبح يساوي 5000 متر؟ وإلا كيف قطع المتسابقون هذه المسافة الطولية؟ بدون شك أنهم قطعوها نتيجة تكرار عدد الدورات على المضمار، الذي يساوي طول المضمار ضرب عدد الدورات عليه، والتكرار لا يزيد طول المضمار ولا ينقصه، لأن طوله محدد، وله بداية ونهاية. وكل من له بداية ونهاية له منتصف، ويتجزأ إلى نقاط، لأنه متكونا منها (من نقاط)، فالمستقيم على سبيل المثال مهما امتد بدايته نقطة ونهايته نقطة، **وتقترب نقاط البداية والنهاية في حالتين :**

الأولى : الحالة الموجبة :

كلما زاد طول المستقيم، أو الخط الرياضي والهندسي المتشكل (المرتسم) في الاتجاه الموجب، كلما اقترب من نقطة البداية التي انطلق منها، والتي سيتصل بها عندما يستمر في اتجاهه إلى النهاية ويرسم دائرة. وكلما نقص عن الاتجاه الموجب، زاد ابتعادا ولم يرسم دائرة.

الثانية : الحالة السالبة :

كلما نقص طول المستقيم، أو الخط الرياضي والهندسي المرسوم في الاتجاه السالب، كلما اقترب من نقطة البداية التي انطلق منها، والتي سيتصل بها عندما يصل إلى النهاية (في حالة العودة)، وكلما زاد، زاد عن الاتجاه السالب، وزاد ابتعادا.

لا عدد إلا لكم، ولكل كم نهاية، فإذا كان الكم بشر، فإن للبشر بداية ونهاية، وإذا كان الكم حيوان، أو نبات، أو سمك، أو طير، أو أي جماد. فإن لكل ما ذكر بداية ونهاية. وعليه إذا كان كل ما يعد له بداية ونهاية، ألا يكون للعدد نهاية؟ ومن يخالف أن للأعداد نهاية، أطالبه إثبات ذلك (إثبات ما لانهاية).

وعليه كل الأعداد تزيد وتنقص وتتكرر بالواحد، وبما أنها كذلك إذن تبتدئ وتنتهي به، وإذا أصر البعض على أن للأعداد ما لانهاية. أطرح عليهم السؤال الآتي : ألا يكون بين كل الأعداد ما تسمونه بما لانهاية؟. إذا كانت الإجابة بنعم، إذن لا يمكن أن يحصل الانتقال من عدد لآخر على الإطلاق. فالمسافة بين الصفر الافتراضي، والواحد تساوي ما تسمونه ما لانهاية.

والمسافة بين الواحد والإثنين كذلك وهكذا. ومع ذلك إن التوليد العددي يزداد نتيجة التكرار من الواحد ككل والواحد كجزء، والواحد كمتجزئ. 1. 01، 001. 0001، 00001، 000001، 0000001، ويستمر التوليد العددي إلى النهاية، وإلا لا يمكن أن نصل إلى العدد صفر ولا العدد 2. وإذا كانت الإجابة بلا. إذن اعترفوا أن للأعداد نهاية، وهي الواحد ككل، وكجزء، وكمتجزئ. والذي جعل الرياضيين يؤسسون نسب التقريب عليه، وجعلهم يطوون المسافة في تنقلهم من عدد إلى الذي يليه، ولهذا كل الأعداد تتولد من الواحد وتعود إليه، إذن الواحد هو البداية والنهاية. وان الله تعالى يعلم بكل كم وعدد {إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا}(44) كل ما خلق في السماوات والأرض معلوم عدده عند الله، وبما أن كل الأعداد تم إحصاؤها من عنده. إذن كل الأعداد لها نهاية، وكل الأعداد يتم التعامل معها فرادي (واحدا واحدا)، ولهذا كل الأعداد تعود إلى الواحد. ونحن نعرف أن لكل شئ نهاية. ولكن لم نعرف متى تكون نهايته، ولا كيف تكون، ولكن للرحمن كل شئ معلوم. {ليعلم أن قد ابلغوا رسالات ربهم أحاط بما لديهم وأحصى كل شئ عددا}(45). إن الله سبحانه وتعالى أحصى كل شئ تعدادا أي كل ما خلق معروف له كماً وعدداً. وكل من يحمل في معناه واحد تكون له صورة وشكل كالإنسان، والغزالة، الطير، الشجرة، البحر، الجبل، والسمك، إلا الواحد الذي خلق الواحد، لا يمكن أن تكون له صورة ولا شكل. وكل مخلوق لا يمكن أن يشاهد خالقه، أو صانعه، فالإنسان الذي صنع القلم، أو المقعد، أو الحاسوب، أو السيارة، أو الطائرة، يمكنه مشاهدتها بنظره السليم، وهي لا يمكن أن تشاهده، ويمكنه استخدامها أو التخلص منها في أي وقت يشاء، وهكذا المخلوقات بالنسبة لخالقها الذي يشاهدها ولا تشاهده ويحييها ويميتها متى يشاء وفي أي مكان وكيفما يشاء.

وعليه الواحد هو الحقيقة التي لا تتمركز الجموع إلا به، ولا تتشتت إلا به، ولا تبتدئ أو تنتهي إلا به، لأن الجموع هي تكرار الآحاد، أو التقائها على قيم، أو في مضامين. والقيم هي المضمون الذي تكونه الجموع، ويحتويه الواحد، وكلما زاد الواحد في الاتجاه الموجب كلما كان للتطور شأن ومعنى. وكلما زاد الواحد من الاتجاه السالب كلما كان التخلف. ولهذا تصف المجتمعات

44 - سورة مريم. الآية 93-95 .
45 - سورة الجن. الآية 28 .

كلا من التطور العمراني والتطور الثقافي والتطور العلمي بالتطور الموجب، وعند زيادة أي وحدة أو مفردة على ذلك تعد على سلم التطور الموجب، وأي نقص من ذلك يعد على سلم التأخر. وتصف المجتمعات في ذات الوقت كلا من التطور في الانحرا ف والجريمة، والتطور الاستهلاكي بالتطور السالب وعند زيادة أي وحدة أو مفردة على ذلك تعد على سلم التأخر، وأي نقص من ذلك يعد على سلم التطور الموجب.

ما هو الفرق بين العدد والمعدود والعاد؟ وهل هذه متناهية؟ العدد هو المقدار وجمعه أعداد، وهو المجرد من التمييز، فعندما أكتب على سبيل المثال ؛ 1، 2، 3، 4، 5، 6، أكتب أعدادا، وهذه الأعداد عندما تكتب على كميات أو كائنات تميز وتصبح هذه الكميات أو الكائنات هي المعدودة، ويكون الذي أحصاها بهذه الأعداد هو العاد، فإذا قلت أنا العاد أكون أنا المعدود من الآخر، وبما أنني معدود من الآخر فيكون الآخر متناهيا وتكون لي نهاية. إذن العاد والمعدود شيئا واحدا ولا فرق بينهما إلا أنا وأنت، أما العدد فهو فكرة ذهنية مجردة إذا لم يوحد مع معدود، وعندما نفرق بين العاد والمعدود من جهة، والعدد من جهة أخرى نكون قد فرقنا بين الفكرة المفترضة والواقع المثبت، وبما أن العاد والمعدود متناهيان، فكذلك العدد. وذلك لأنه يقع في الممكن، ولا يقع في غيره، ولأنه وقع في الممكن إذن هو متناه. ولأن الزمان والحركة متناهيان ولا شئ من الموجودات يقع خارجهما، فإذن كل ما يقع فيهما متناه **وفقا للقضية الآتية** :

الزمان والحركة متناهيان.

والعدد يقع فيهما.

إذن العدد متناه.

وبما أن كل الأعداد تبتدئ بواحد وتنتهي به، إذن من أين أتى غير المتناهي؟ فالأعداد 1، 10، 100، 1000، 10.000، 000، 100، 1000000، 10.000000، 100.000000، 1000. 000000، 1000000.000000، وغيرها من الأعداد التي تكتب أو تعد، كلها متناهية، وإذا كانت كذلك فمن أين أتى افتراض غير المتناهي؟ وبما أن العدد متناه والعاد والمعدود كذلك، فهل يؤدي المتناهي إلى ما لانهاية؟ إذا كان المتناهي كمّاً بالجمع أو الضرب أو

التربيع والتكعيب فلابد وأن يؤدي إلى كم، وكذلك إذا كان بالطرح أو التقسيم فلابد وأن يؤدي هو الآخر إلى كم، والكم متناه، إذن المتناهي لا يؤدي إلا إلى متناه.

ومع أن التفكير العلمي لا يمكن أن يكون واقعا إلا في حدود المتناهي. فمع ذلك فقد يكون للخيال بعده الزماني والحركي والمكاني. بمعنى لو سئل الجنين وهو في بطن أمه عن العالم أو الكون فيقول الكون هو بطن أمي. وإذا قيل له هناك عالم آخر أعظم وأكبر من بطن أمك فقد لا يؤمن ولا يصدق، وإذا قيل له ستنتهي حياتك من هذا العالم (بطن أمك) وتخرج إلى حياة العالم الأوسع بعد أشهر أو أيام فقد يملؤه الخوف والقلق من ذلك العالم المجهول بالنسبة له وقد يبكي. ولكن بالنسبة لنا الذين نعيش الحياة الدنيا على الأرض نعرف أن كل من في بطن الأم منته، ونعرف أن حياتنا على الأرض ومحيطها مثل حياة الكتكوت في البيضة الذي هو الآخر لو سئل عن العالم والكون بأسره فلا يعقل بسهولة (وهو صادق) بوجود عالم أو كون أكبر من عالمه الذي يعيش بداخل محيطه وهو البيضة المتناهية. ولذلك نستنتج أن كل شئ متناه داخل كوننا وعالمنا، ونعلم أن المستمر الأوسع والأكبر والأعظم هو الذي خارجه (خارج البيضة).

الوجود والعدم :

هل الموت (العدم) خارج عنا (مستقل) أم أنه جزء منا؟ أي لو كان خارج عنا أين مكانه في الوجود؟ وإذا كان ينمو معنا، هل ينمو مع بداية تشكيلنا. أم مع خلق النطفة؟ وإذا كان من النطفة، إذن الموت والحياة توءما تكويننا، ويقوى كل منهما، أو يضعف على حساب الآخر، ودائما في دنيا الوجود تنتصر الحياة في البداية، وتكون الغلبة للموت في النهاية، ولا يتعادلا إلا في حالة المرض، وهكذا إلى يوم البعث المنتظر.

إذا كان الوجود بداية يكون العدم نهاية له، وبما أن الوجود بداية إذا سابقا على العدم، وتكون الحياة محصورة بينهما كنقطتي بداية ونهاية، ولهذا الحياة منتهية بالضرورة، وبما أن الحياة منتهية بالضرورة، فهل يوجد شئ آخر في الوجود لا نهاية له؟.

والفرق بين الوجود والعدم هو اختلاف المضمون، فمضمون الوجود هو البداية، ومضمون العدم هو النهاية، ولكل منهما واجد، وموجود (خالق.

ومخلوق)، وتكون الحياة سر الوجود، والموت سر العدم، ولا حياة، ولا عدم إلا لموجود، ولذلك وراء كل مخلوق خالق، ووراء كل مصنوع صانع، ولكل موجود عدم، إذن الوجود حقيقة والعدم كذلك، وإذا كان كذلك يكون الاختلاف مع نظرة ميلسس، وبارمنيدس، وزينوفان ومع مؤيديهم بأن العدم لم يكن حقيقة مثل الوجود(46). فإذا كان للعدم وجود، إذن لابد وأن يكون له نهاية، ولو لم يكن للعدم وجود ما كان للحياة نهاية، وبما أنه موجود وله نهاية، إذن لا يمكن أن يكون هو النهاية، بل النهاية تكون بعدم العدم، وعدم العدم : هو استمرار الحياة، **وللعدم حالتين :** الأولى للحياة، والآخرة للعدم، مما يجعل الآخرة هي النهاية، ويكون الموجودون خالدون فيها أبدا { والآخرة خير وأبقى}(47). إذن الحياة موجودة، والعدم موجود، والعدم نهاية الحياة الدنيا، والآخرة نهاية عدم الحياة الدنيا (عدم العدم).

وعليه لولا الوجود، ما كانت الحياة، ولولا العدم، ما لاحقتنا الموت. ولولا الموت، ما كانت الآخرة، إذن الوجود، والعدم، والآخرة، موجودات (مخلوقات) بمعنى أن وراءهم خالق، وما الفرق بينهم إلا في المضمون.

الوجود والعدم يتحققان باستمرار، والآخرة تحت التحقيق، إذن جميعها أحكام صادرة، وقابلة للتنفيذ، وإذا تساءل أحد : ما يدريك أن ما لم يتحقق سيتحقق؟ ولكي أجيب على هذا السؤال، أطرح السؤال التالي : أيهما أسبق الفكرة (إصدار الحكم) أم الفعل (تنفيذ الحكم)؟.

وفي اعتقادنا أن الفكرة متولدة ومحمولة، وبما أنها متولدة ومحمولة، إذن لها مصدر، وبما أن لها مصدر، إذن هناك من هو سابق عليها (خالق لها)، ولهذا خالق الفكرة سابق عليها، وهي سابقة على فعلها، ولتوضيح ذلك أتساءل : أيهما أسبق الحدوث، فكرة بناء المسكن، أم بناؤه؟ أي لا يمكن أن يبنى المسكن قبل فكرته، ولا يمكن أن يعمل شيئا قبل التفكير فيه مسبقا، فإذا قررنا على سبيل المثال ذبح الخروف، فيكون القرار كفكرة سابق على الذبح كفعل، ويعتبر الخروف في تعداد المذبوح بالنسبة للفكرة، ولكن لا يمكن أن يعد مذبوحا إلا بعد ذبحه، لأن لذبحه أسباب منها الحاجة إلى اللحم أو وجود ضيف، وقبل تنفيذ الفكرة يتم الإعداد لها بتوفير السكين، والشخص الذي سيقوم بذبحه وسلخه ومن سيعاونه على ذلك، وأن صناعة

46 - إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل "دراسة لمنطق هيجل"بيروت ، الطبعة الثانية، دار التنوير للطباعة والنشر، 1982م، ص 45 .
47 - الأعلى، الآية 17 .

السيكن لا يمكن أن تحدث إلا إذا حددنا الكيفية التي ينبغي أن يكون عليها السكين، من حيث توصيفه، لكي يحقق الغرض من صناعته بالشكل الذي هو عليه، حاد، ومدبب، وله يد تمكن مستعمله من الضغط عليه أثناء الذبح. هذه مواصفات كيفية تكون في ذهن الصانع قبل أن يصنع السكين، ثم بعد ذلك تنقل هذه المواصفات إلى صورة، وفق قوالب مختلفة، حينها تنقل الأفكار والكيفيات إلى كم من السكاكين، وإذا غرسنا شجرة تفاح، أو شجرة ورد، فإن ذلك يعني لولا وجود فكرة الغرس نتيجة الحاجة، ما قمنا بفعل الغرس، وعليه الكيفية تسبق الكمية كفكرة. بأفكارنا نطوي الأرض ونغزو الفضاء ولكن بخطانا يصعب علينا ذلك، ولهذا تكون الفكرة سابقة لنا، ولم تكن سابقة علينا، وتكون الإجابة على السؤال السابق، أن الفكرة أسبق على حدوث الفعل، كأسبقية فكرة (قرار) الآخرة على حدوثها. وفي اعتقادنا تمر مراحل النمو الإنساني بالآتي :

أولا : الوجود.
ثانيـــا : التفكير.
ثالثـــا : الفعل أوالسلوك.
رابعـــا : العدم.
خامســا : الآخرة (عدم العدم)، وهي النهاية.

وإذا تساءل أحد : هل الوجود هونقطة البداية، أم هناك مرحلة سابقة عليه؟ إذا كان الوجود مخلوقا بالقوة، إذن لابد وأن يكون له خالق. مما يجعلنا نقول : إن لكل وجود واجد أو لكل مخلوق خالق. وإذا تساءل آخر : هل الوجود مخلوق من العدم؟ تكون الإجابة حسب التحليل السابق بأن الوجود مخلوقا والعدم مخلوقا، ولم يكن أحدهما مخلوقا من الآخر، ولم يكن العدم سابق على الوجود، بل لولا الوجود ما كان للعدم شأن، لأنه لا عدم إلا لوجود، مما يجعل الوجود سابق على العدم، وهكذا يتحقق الوجود والعدم باستمرار ويختلفان في الكيف ويتساويان في الكم، لأنه كلما كان هناك وجود بالقوة كلما كان له عدم بالضرورة، وعليه لكل بداية نهاية. ويقول الله تعالى : {ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فلخقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم

أنكم بعد ذلك لميتون}(48). إذن خلق الطين أولا، ثم خلق الإنسان منه، فكان الوجود. ولكن إذا تساءل أحد : هل نحن بني الإنسان مخلوقون من طين (من تراب)؟ أي هل الإنسان مثل الجرة الفخارية المصنوعة هي الأخرى من طين؟ أقول نعم، إن الإنسان والجرة من تراب، إلا أن الطينية التي خلق منها الإنسان، لم تكن هي الطينية التي صنعت منها الجرة، لأن المقصود من ذلك هو أن العناصر التي تكون جسم الإنسان موجودة في التراب، ويمكن التعرف عليها فيزيائيا، وكيميائيا. إذن الخالق قد أوجد التراب الذي فيه عناصر خلق الإنسان، وهي الطينة التي منها خلق، وكذلك الطينة التي منها صنعت الجرة الفخارية، والتي تختلف عن طينة خلق الإنسان، وعليه يكون أصل الإنسان من تراب لوجود عناصر خلقه فيه، أما نحن البشر من بني الإنسان، فلم نكن من تراب، بل من نطفة ، نتيجة التلاقي بين الذكر والأنثى، ثم إليه نعود. فيكون الموت هو النهاية، وهو العدم بالنسبة لوجودنا.

وفي الختام : {ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين}(49)، أي أنه من غير مستقبل مما يجعله من الخاسرين. ولنا قصة على ذلك بعنوان : **كذب المنجمون ولو صدقوا**.

كذب المنجمون ولو صدقوا:

مع أن القرن العشرين امتاز عن غيره من القرون التي سبقته بالحداثة وغزو الفضاء إلا أنه متحسرا على نفسه وخائفا على نهايته بدخول القرن الواحد والعشرين الذي يتوقع أن يكون أفضل منه تقدما ورقيا في مجالات العلم والتقنية التي لم يؤت منها إلا قليلا، خاصة بعد أن أكد له ذلك منجمه الخاص الذي استدعاه لاستقراء هذا الشأن، وذلك لثقته فيه وفيما يقول، مما جعله المستشار الأول في رسم سياسة الدولة الداخلية والخارجية، وفي حالة السلم وحالة الحرب، هكذا كان القرن العشرين هو عصر التقنية وعصر الثقة في المنجمين.

فذات مرة غضب القرن العشرين من منجمه حينما دعاه للاستشارة من أجل دخول الحرب وخوضه ضد أحد البلدان المعادية له ولسياسته، وبعد الاستشارة المنبثقة من عبقرية المنجم الذي أشار بدخول الحرب دون تردد والنصر المؤزر حليف للقرن العشرين، بعدها قرر العصر دخول الحرب، وبعد

48 - المؤمنون. الآية 12. 13. 14. 15 .
49 - آل عمران. الآية 85 .

أيام من خوضها انهزمت جيوشه، فدعا العصر منجمه على الفور ليقتله نتيجة كذبه، فقال المنجم بخوف وحذر وهو يرد على سؤال القرن العشرين : لماذا كذبت أيها المنجم؟ فأجاب : أنا لا يخل بي التنجيم إلا مرة واحدة في العمر، وما ظننت أن تكون هذه المرة، فسأل العصر المنجم قبل أن يقتله : ما هو المتوقع بعد موتك؟ فبكى المنجم قليلا وقال : إنك ستموت يا سيدي بعد موتي بيوم واحد فقط، فاندهش العصر من هذا الخبر المؤلم الذي لا يطيقه وقد يصدق، في حينها طلب العصر من حراسه ورجال الأمن الابتعاد عن المنجم وفك القيد من يديه، وإبعاد المشنقة التي أعدت لهذا الغرض، وطلب من رجال أمنه رعاية المنجم والحفاظ عليه من كل شر، وأن يعيش في أفضل الأماكن وتحت أحسن الظروف، ولهذا كذب المنجمون ولو صدقوا، وصدق قوله تعالى : {قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا}(50).

هكذا كان حال الأميرة الجميلة ديانا زوجة ولي عهد المملكة البريطانية المتحدة بعد طلاقها من ولي العهد البريطاني تشارلز وعشقها للمواطن العربي الليبي عماد الفايد، الذي أحبها وأحبته إلى درجة أنهما قررا الزواج الذي ذهبا من أجله إلى أكبر المنجمات في مملكة بريطانيا، وذلك نتيجة خوفهما من أن يعرقل زواجهما من قبل المخابرات البريطانية التي لا تود أن يتم هذا الزواج حتى لا يحدث تآخي بين بريطاني وعربي، وبعد الزيارة التي قاما بها العشيقان الأميرة ديانا وخطيبها عماد الفايد إلى المنجمة التي أكدت لهما بأن زواجهما سيتم وفق قراءاتها للتنجيم، إلا أن الذي حدث هو كذب المنجمة بموت الأميرة وخطيبها الفايد في حادث مؤلم بجمهورية فرنسا قبل أن يتحقق لهما الزواج الشرعي، هكذا كذبت المنجمة كما يكذب غيرها من المنجمين، ويصدق قول الحق تعالى : {عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا}(51)، ويقول تعالى : {ولله غيب السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل عما تعملون}(52).

50 - التوبة، الآية 51 .
51 - سورة الجن، الآية 26، 27 .
52 - سورة هود، الآية 123 .



الفصل الرابع

تحليل المشاهد والمجرد



الزمان والحركة:

الزمـان هو المـلاحظ الذي لا يمكن مـشاهدته. والذي لا يقاس بغيره أو من خـارجـه، فـالـزمـان لا يـقـاس إلا بالـزمـن، والدهر كـزمـن. لا يقـاس إلا بالأعوام والسنين، والأعوام لا تقاس إلا بالـشهور كمواقيت طبيعية. والشهور لا تقاس إلا بالأيام، وهكذا عرفنا الساعات كـزمـن لقياس اليوم كزمـن. إذن الزمـان هو المتدرج من الكل إلى الجزء الذي هو الآخر يتجزأ.

وقـد يتسـاءل البعض : مـا عـلاقة الزمـان بالحركـة؟ وأيهـمـا الأسبق على الآخـر؟ تكون الإجـابة ، لا حـركـة بلا زمـان، ولا زمـان بلا حـركـة. ولهـذا لا يمكن أن يكون أحدهمـا سـابق على الآخر فلو كـان الزمـان سـابق على الحركـة. لكانت الحـركـة عبـارة عن حدث من أحـداث الزمـان، وهكذا لو كـانت الحركـة سـابقـة على الزمـان لكان الزمان عبـارة عن حـدث حـركي أو مولود الحـركـة الأول، وكل منهـمـا مـترتب وجـوده مع الآخـر، وليس مـترتبـا عليـه. ولهـذا لو توقفت الحـركـة يتوقف الزمـان، وإذا توقف الزمـان توقفت الحركة. فـلا حـركـة إلا بزمـان، ولا زمـان إلا بحركـة. إذن الزمـان والـحركة همـا الشيـئـان المكـملان لبعضهما البعض في الوجود المترتب عليهما.

وبمـا أن الزمـان والحـركة شيـئـان، إذن همـا المـوجـودان في الآن الواحـد. ولهـذا لا يمكن أن يكون الآن بأحدهمـا، ولا يمكن أن يكون المـاضي، ولا يمكن أن يكون المستقبل. فـالزمـان والحركة هما الشيـئـان اللذان كانا لحظة الانفجار العظيم، وهمـا السابقـان في الخلق الذي يتكون من الزوجين. مصـداقا لقـول الله تعالى ، {ومن كل شئ خلقنا زوجين اثنين لعلكم تذكرون}(53). فالزمـان والحركة شيئان اثنان كغيـرهما من الأشياء الأخرى التي تم خلقها من عند الله عز وجل. ويقول تعالى ، {وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون}(54).

53 - سورة الذاريات. الآية 49 .
54 - سورة ياسين. الآية 37. 38. 39. 40 .

والليل كزمن أو ميقات يتوحد مع حركة الأرض الذي يسبح (يتحرك) وكأنه في حالة طفيء، وهو في حركة منتظمة ومتناهية مكان وزمان.

ونتيجة انتظام حركة المتحرك مع زمانه فلا يمكن له (المتحرك) أن يدرك أحده الآخر (الليل والنهار والشمس والقمر). ومع أن الزمان والحركة يلاحظان ولا يشاهدان، إلا أن المواقيت تشاهد، والليل والنهار والفجر والصبح والمغرب مواقيت كلها تشاهد. ولهذا لا متحرك إلا في مواقيت أو بمواقيت. إذن لا متحرك إلا والزمان معه، ولا وجود لمواقيت إلا والحركة معها [لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون](55).

الآن :

يقول ابن سينا الآن هو "دائما وصل بين قبل وبعد، وهو قبل ما بعده، وبعد ما قبله"(56). فالآن كالعلامة على الزمان ويشار به إلى الوقت الحاضر الذي يربط الزمنين الماضي والمستقبل اللذان هما الآخران علامتان على الزمان، والزمان متصل غير منفصل، أما الوقت الذي هو المتكون من الماضي والحاضر والمستقبل فمتجزئ بأحداثه. وعندما نقول الزمان في تشبيهه كالحبل على البكرة، فالذي تم سحبه منه أصبح في الوقت الماضي. وما هو على البكرة هو في وقت الآن، وما لم يسحب بعد يقع في الوقت المستقبل، ولهذا تجزأ الوقت ولم يتجزأ الحبل (الزمان) فالحبل متصل لأنه حبل واحد، أما الوقت فلم يكن واحدا.

الآن، إذن هو، الظاهر في الحاضر، والكامن في الماضي، والمتناهي في المستقبل.

الآن البداية :

هو الذي لم يكن كما قال عنه ابن سينا "الآن دائما وصل بين قبل وبعد"(57). بل الآن البداية هو بداية التوأم (الزمان والحركة) فلا زمان إلا من بعده ولا حركة إلا من بعده، ولا حياة إلا من بعده. وذلك لعدم وجود ماض سابق على وجوده، ولهذا الآن البداية هو دائما بداية لما بعده.

55 – سورة ياسين. الآية 40 .

56 – إبراهيم العاتي. الزمان في الفكر الإسلامي. بيروت ، الطبعة الأولى. دار المنتخب العربي. 1993م. ص 183 .

57 – المرجع السابق. 183 .

الآن الوسطى :

هو الذي ينطبق عليه ما قاله ابن سينا بأنه "دائما وصل بين قبل وبعد. وهو قبل ما بعده، وبعد ما قبله". ولكن ليس بالضرورة أن يكون هو الوسط الحسابي بحيث تتعادل أطرافه، فإذا اعتبرنا الآن في هذا اليوم نقطة وصل بين الماضي من البداية، والمستقبل إلى النهاية، فهل نحن متأكدون بأن ما قضيناه من الزمان يساوي ما تبقى منه؟

الآن النهاية :

هو دائما بعد ما قبله، وليس وصل بين قبل وبعد، فإذا كان للحجرة باب، فالآن هو المفتاح الذي قفلت به الحجرة. ولهذا الآن النهاية، هو دائما نهاية لما قبله.

الآن والماضي :

هو المستوعب للتجارب التي وقعت أو التي حدثت بموجبها وسالبها وهو الذي يكتمل بعد حدوث الفعل أو الانتهاء من التجربة، ويتصل مع كل حاضر بالنقطة الآن. والماضي هو الوقت الذي سجلت فيه الأحداث والأفعال والتجارب في الزمان والحركة وهو القابل للاستدعاء كأحداث وغير قابل للاستدعاء كزمان وحركة، والسبب هو أن الأفعال الماضية إلى جانب كونها تسجل في الزمان والحركة فهي أيضا تسجل في العقول المدركة التي عندما تحاور بالأسلوب العلمي تتمكن من أن تستدعي ما سجل لديها من مخزون ماضي. أما الزمان الماضي والحركة الماضية فلا يمكن استدعاؤهما مع الأحداث الماضية إلا كمواقيت ودلائل لتسجيل الأحداث والمواقف والمواضيع والظواهر، ولذلك لا يمكن استدعاؤهما مجردين مع أنهما يتكرران وفقا للدورة الفلكية المنتظمة. ولذلك نلاحظ تكرار الزمان والحركة، ونلاحظ اختلاف المحتوى، بمعنى أن اليوم يتكرر كل أربعة وعشرين ساعة، ولكن مضمون اليوم ومحتواه قد لا يتكرر، فعلى سبيل المثال : قد نجد اليوم درجة الحرارة أكثر أو أقل من حرارة يوم أمس، أو أنها أكثر أو أقل من حرارة اليوم المماثل لهذا اليوم من العام الماضي، مع أن هذا اليوم يماثل يوم العام الماضي من حيث الزمان والحركة، ولهذا يختلف المضمون والمحتوى لكل وقت سواء من حيث الكم أو الكيف، ولكن بالنسبة للحركة الذاتية والزمان الذاتي لا يختلفان بين هذا اليوم ويوم العام الماضي، فيوم 23 يوليو من هذا العام لا يختلف عن يوم 23 يوليو من العام الماضي، باعتباره أطول أيام السنة

نهارا، ولكن من حيث المضمون والمحتوى فقد لا يكون بينهما تماثل. وهكذا يكون يوم الفاتح من سبتمبر من هذا العام لا يختلف عن يوم الفاتح من سبتمبر من العام القادم من حيث الزمان والحركة. إذن الماضي كأعمال لها مضمون ومحتوى يمكن استدعاؤها في الوقت الآن، والآن هي لحظة بداية ولحظة نهاية، ولهذا تقع الآن في الزمان كما يقع الزمان في الحركة. فلا حركة بدون الآن، ولا الآن بدون زمان، فالماضي لا يبدأ إلا به ولا ينتهي بغيره (بغير الآن)، وهكذا الحاضر هو الآخر بدايته الآن ونهايته الآن، وكل مستقبل لا يكون إلا به، فهو أمر البداية والنهاية، فسبحان ربي إذا أراد أمرا فإنما يقول له كن فيكون، ولذلك قال الله تعالى : {ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا}(58) فالأعمال التي وقعت في الماضي ستكون في المستقبل كما هي أمام مرتكبيها، ولهذا استدعاء الماضي ممكن. ولكن إعادة الزمان والحركة بالنسبة للمخلوقات غير ممكن.

الآن والمستقبل :

المستقبل هو الوقت المنتظر الذي يحتوي على الآمال وهو غير قابل للتذكر ولكنه قابل للتفكر، والتفكر لا يهتم باستدعاء المعلومات الجاهزة، بل هو المتطلع إلى ما هو متوقع، نتيجة استنتاجاته واستقرائه لمضمون الماضي الذي تكمن فيه المعلومات والتجارب وتتراكم فيه الخبرة، ولذلك يستمد المستقبل تطوره وتجديده من الماضي الذي يرتبط به في الآن، ولذلك تتداخل المعلومات كما يتداخل الزمان مع الحركة، مما يجعل الحياة نسيج الأفعال في الزمان والحركة، فلا زمان بلا حركة، ولا حركة بلا زمان ولا حياة بدونهما.

المستقبل لا يحصى، وذلك لعدم تسجيله بعد في سجلات التاريخ، مع أنه مسجل كوقت في الزمان والحركة، ولهذا سيأتي بالقوة الفاعلة من خلال قوة الزمان والحركة الفلكية، فبما أن اليوم قد حضر والحركة مستمرة إلى النهاية مع الزمان، فبالضرورة سيأتي غدا لا محالة، وغدا قد يكون نهاية لم سبق وقد يكون استمرارا له، وهذه بالنسبة لنا غير معلومة مع أنها متوقعة.

المستقبل هو الذي سيأتي بعد كتابة هذه الكلمة في حالة مواصلتي الكتابة، وهو الفكرة التي ستأتي بعد ما أفكر فيه، وهو الزمن الذي فيه طموحاتنا وما نتوقع، والذي من أجله نتنفس ونشرب، ونأكل، ونفكر،

58 - الكهف. الآية 49 ز .

ونتعلم. ونعمل، ونتصدق ونصلي. ونحب ونتزوج. وندخر وفق حاجاتنا. ونؤمن على أرواحنا وممتلكاتنا. ونخاف. وهو نهاية البداية وثبات الحركة. وعليه كل حركة من أجل المستقبل.

تتحرك الأرض والكواكب والنجوم بالأمس. فكان اليوم. وتستمر في حركتها من أجل أن يأتي غدا، وهكذا تكون الحركة إلى النهاية. وعندما تأتي النهاية يكون الثبات، وإذا كانت الحركة تتضمن وجود طاقة، فإن المستقبل يتضمن زمان ومجال توليدها، وهكذا تستمر الحركة والمستقبل. فلا حركة إلا لمستقبل، ولا مستقبل بدون حركة، ومنهما يحدث التغير. سلبا أو إيجابا.

يتكون كل من المستقبل والحركة، من زمان. وفعل (محتوى ومضمون). وعليه لا يمكن أن يتحقق المستقبل بدون زمان وفعل. ولا يمكن أن تكون الحركة بدون زمان وفعل، وعندما تصل الحركة إلى لحظة النهاية. يكون العدم، وينتهي المستقبل بالنسبة لها مادامت في حالة عدم. وعليه يستمر المستقبل كلما كانت هناك حركة. وتستمر الحركة كلما كان هناك مستقبل.

ولو لم يكن هناك مستقبل ما كان هناك أمل. ولا أماني. وما فكرنا فيما ينبغي أن نفكر فيه وهو ما يشغلنا. وبناء على ذلك ينبغي أن تكون مناهجنا مستقبلية. لكي نعرف من نحن، وما يجب علينا القيام به؟ ونعرف من أجل ماذا نفكر، ومن أجل ماذا نتعلم؟ ومن أجل ماذا نخطط وننتج؟ ومن أجل ماذا نهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية؟ ومن أجل ماذا ندرس. ونحلل. ونعالج؟ ولماذا طرحت هذه الأسئلة؟ وهل ينبغي أن يتجاوز تفكيرنا الزمان. أم يقتصر عليه؟ إذا كانت الإجابة بتجاوزه فإننا نفكر، وإذا كانت بالاقتصار عليه فإننا نتذكر وننتظر، نتذكر الماضي، وننتظر حتى يأتي الغد في لحظة الآن المستقبلية، أي نعطل قدراتنا ومواهبنا ولا نفكر لأن الغد لم يأتي بعد. كل هذه وتلك الأمثال تجعلنا كما قال الله تعالي : {وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون}(59)، ويقول تعالى ، {فأقصص القصص لعلهم يتفكرون}(60).

والمستقبل يكمن في الزمان والحركة كما تكمن الشجرة في البذرة. مما يجعل الشجرة تكمن في الزمان المستقبل في البذرة الآن مع أن هذه البذرة كانت في الماضي من الشجرة، وعندما تصبح البذرة شجرة مثمرة تكون البذرة في الماضي، وتكون الشجرة في الآن، وتكون الثمار في المستقبل. وهكذا في التقاء المحبة الآن بين الحيوان المذكر مع البويضة يكمن المستقبل الذي

59 - الحشر. الآية 21 .
60 - الأعراف. الآية 176 .

تكمن فيه هو الآخر معاني الأمومة والأبوة والأخوة بين البشر عندما تأتي الآن المستقبلية في وقت النضج العقلي والعاطفي والوجداني للبشر من مرحلة الطفولة المبكرة إلى مرحلة الشيخوخة المتأخرة.

إن ما وقع في الآن الماضي سيكون بالضرورة حاضرا في الآن المستقبل، ولهذا لا يمكن أن يكون الماضي ولا المستقبل إلا في الآن. فالمؤمن الذي يعمل صالحا في دنياه يعمل في حقيقة الأمر من أجل المستقبل، ومستقبله سواء كان خيرا أو لا، هو ما كان له حاضر في الماضي. إذن الماضي كأحداث وأفعال سيكون حاضرا في المستقبل (الحاضر المستمر) ويسأل صاحبه عليه فيعاقب أو يجاز به، فيقول الله تعالى : [يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمد ابعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد](61).

تؤكد هذه الآية على أن كل عمل ماضي هو من أجل المستقبل، وهكذا عمل الحاضر الذي هو الآخر سيقع في الزمان الماضي فهو لم يكن من أجل الماضي، بل إنه من أجل المستقبل، ولذلك يكون الماضي كالخزينة المملوءة التي لم تفتح بعد الفتحة النهائية، بل أنها في الحياة الدنيا لا تفتح إلا بمقدار استدعاء المعلومات التي يمكن أن تفيد في صنع تاريخ قريب، ولهذا ينبغي أن نعمل في حاضرنا خيرا لكي يكون لنا مستقبل خير. وكل الأعمال التي تقع في الآن، تسمى في الماضي وتصبح على خير المستقبل، وحتى إن نسيها أصحابها فلا يضيع منها شيئا بالنسبة للسجل الزمان والحركة، [يوم يبعثهم الله جميعا فينبئهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه والله على كل شئ شهيد](62). تؤكد هذه الآية على أن كل شئ وجد يمكن إحصاؤه، ولكن قصور القدرات البشرية عن ذلك عجزت عن إحصائه مع أنه محصيا من قبل الخالق عز وجل، ولهذا كل عمل قد حدث سيكون حاضرا في المستقبل لتتم المساءلة ويتحقق له الجزاء.

الوقت منتظم في الزمان كانتظام حبات المسبحة في خيطها، وبالتالي يمكن التعرف على الأوقات وحصرها وعدها ولكنه من غير الممكن عد الزمان، فعندما تعد واحدة من حبات المسبحة المتكونة من المائة حبة تصبح هذه الأولى في الماضي، وتكون الحبة الثانية الواقعة بين أصابعك في الآن، وتكون 98 حبة واقعة في المستقبل، ولكن إذا قررت أن تكرر التسبيح أو

61 - آل عمران. الآية 30 .

62 - المجادلة. الآية 6 .

عد حبات المسبحة أكثر من مرة واحدة. تكون الحبة التي وقعت في الزمان الماضي هي الأخرى واقعة في المستقبل، وذلك لأنها هي الأخرى سيتم عدها أو التسبيح بها مرة ثانية، وفي هذه الحالة لن يكون عدد الحبات المتبقية للتسبيح كما سبق وأن ذكرنا هي 98 حبة، بل يكون عدد الحبات المتبقية 99 حبة. وعلى هذا النحو يكون عدد الحبات في جميع الدورات هو 99 حبة. عندما تكون الاستمرارية في التسبيح على أن تكون في كل دورة تسبيحية حبة واحدة في الآن بين الأصابع. ولا يكون العد التناقصي إلى الصفر إلا في الدورة التسبيحية الأخيرة. وعليه كل الماضي هو واقع في المستقبل المعلوم بما أنه سيكون حاضرا مصداقا لقوله تعالى : {يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد}(63). إذن كل ما قمنا به من أعمال سيكون حاضرا في المستقبل ونكون نحن مساءلون عنه، ولهذا لن ينتهي الماضي بعد، لأن نهايته هي في الآن المستقبلية وليست في الآن الماضية التي كنا نعتقد بأنها النهاية. ويكون قولنا أن الزمان كالخيط والأوقات منظومة عليه كحبات المسبحة هو المثال القريب لتوضيح أحداث الماضي التي وقعت في الآن الحاضرة وأصبحت في الماضي وفق دورة الحركة والزمان فلكيا. وستكون جميعها في طبيعة الآن المستقبلية، ولذلك كل الأعمال التي وقعت في الماضي ستكون في المستقبل قبل المساءلة والمراجعة، وتكون بالضرورة في المستقبل عند بدء المراجعة، وكل حاضر منها سيكون هو الآخر في الماضي بعد إتمام عملية المراجعة أو المساءلة. فعند دراسة الحالات الفردية من الناحية السلوكية والاجتماعية والصحية تتطلب بالضرورة مراجعة سجل الماضي الذي يتعلق بالحالة والذي يتضمن الأحداث والأفعال والظروف التي أثرت في السلوك أو أثرت على الحالة الصحية، أي دراسة الماضي لمعرفة الأسباب والعلل التي تحتويها الحالة مما يجعل هذه الحالة بالنسبة للباحث أو الأخصائي قبل بدء الدراسة هي في المستقبل، وأثناء التشخيص والتحليل تكون في الحاضر، وبعد العلاج تصبح الحالة في الماضي.

ومع أن الزمان لم يكن له شكل ولا صورة كما هو حال الأجسام الأخرى المتحركة، إلا أنه هو الآخر في حالة حركة، فيقول الله سبحانه وتعالى : {وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شئ فصلناه

63 - آل عمران، الآية 30 .

تفصيلا](64). ولو لم يكن هناك ليل ونهار ما كانت الأيام ولا كانت الشهور ولا السنين والدهور ولا كانت هناك حركة، أي لم يكن لدينا ما نعد من الزمان ونحن على سطح الأرض، أما رواد الفضاء عندما يخرجون عن قوانين حركة الأرض فقد تناسبهم مقاييس فيزيائية أخرى لا تعتمد على حركة الأرض، ولذلك لم يقل الله عز وجل لتعلموا عدد الزمان بل قال : [لتعلموا عدد السنين). ولهذا قلنا الزمان والحركة لا يعدان، بل الذي يعد هو المتحرك الأرض والقمر والشمس وبقية الكواكب كل في فلكها، وهذه جميعها قابلة للمشاهدة والملاحظة، وهكذا حال الليل والنهار والفجر والمغرب كمواقيت تشاهد وتلاحظ وبالتالي فهي تعد. والفارق بين الأجسام والمواقيت هو أن الأجسام قابلة للمس المادي، أما المواقيت الزمنية كالليل والنهار والفجر فلا يمكن لمسها ماديا، ولهذا من الممكن الاحتفاظ بشئ ما من الأجسام المادية كالأهلة والساعات الذرية في قوارير المعامل والمختبرات، ولا يمكن الاحتفاظ بشئ ما من المواقيت الزمنية في قوارير المعامل والمختبرات. وعليه لو لم يكن الزمان في حالة حركة ما كان الليل والنهار، وما كان الفجر والمغرب. وما عرفنا عدد السنين والحساب، وما عرفنا الوقت الذي تستغرقه الكواكب والنجوم والأجسام في حركتها الذاتية في مجال فلكها الذي تسبح فيه أو تمتد إليه.

والحركة والزمان شيئان لا يمكن مشاهدتهما مع أنهما يلاحظان بسهولة ويسر، فالذي يشاهد هو المتحرك وليست الحركة، الكواكب تلمس وتشاهد وتلاحظ حركتها، أما الليل والنهار والفجر والمغرب مع أنها تشاهد وتلاحظ إلا أنها لا تلمس، ومع ذلك كل ما يشاهد يعد حتى ولو لم يلمس كالليل والنهار، وذلك لأن لكل منهما بداية ونهاية يمكن رصدها وتحليلها وتسجيلها.

الحركة والزمان كما سبق وأن وضحنا لا يمكن مشاهدتهما ولا لمسهما ولا ذوقهما ولا شمهما مع أنهما يلاحظان، ولذلك يمكننا التمييز بين الحركة والمتحرك، وبين الحركة والامتداد. فالامتداد هو مجال حركة الجسم أو الشكل. فالمثلث هو امتداد بين نقاط زواياه الثلاثة، ولو لم يحدث بينها امتداد ما كان للمثلث صورة أو شكلا متصلا، وهكذا مجال تكوين الشكل الدائري أو الرباعي أو أي شكل من الأشكال الهندسية، فالامتداد يكون في تكوين الشكل وفي تحديد اتجاه حركة الشكل، كاتجاه حركة الأرض في دوراتها حول نفسها، ودوراتها حول الشمس، فهي لا تمتد إلا في مجالها

64 - الإسراء الآية 12 .

الفلكي، ولهذا الامتداد هو الذي يرسم شكل الدائرة، أما الحركة فهي الطاقة التي بها يمتد المتحرك سواء كان المتحرك قلما لرسم مستقيم أو منحنيا أو أي شكل. أو حركة كوكب، أو حركة كائن من الكائنات.

الزمان والحركة متناهيان حيث أنهما محصوران بين قوة الأول والآخر الذي خلقهما وجعل لهما امتدادا. ولذلك فهما المخلوقان في الآن والمكان الواحد، مما يجعل لهما أجلا واحدا (نهاية واحدة) ولو لم نؤمن بأن الزمان متناه فكيف نؤمن إذن باليوم الآخر؟ فاليوم الآخر هو الذي لا يكون فيه الليل والنهار والفجر والمغرب المعروفات في حساباتنا والتي بها تعد أيامنا وشهورنا وأعوامنا ودهورنا، والتي جميعها ستنتهي ليكون اليوم الآخر. واليوم الآخر هو الذي لم يكن مثل يومنا هذا الذي نعرفه، ولأنه الآخر فهو المختلف بالضرورة عما عرفناه في يومنا الأول. وبما أن للزمان بداية وللحركة بداية إذن مما لا شك فيه ستكون لهما نهاية.

حركة الزمان تماثل حركة الأجسام في قوتها وانتظام سرعتها ولهذا تنتظم حركة المواقيت وتتزامن مع حركة الكواكب، فلا يأتي الليل مرتين في اليوم الواحد ولا تتأخر حركة الأرض عن ميقاتها ومكانها ليتأخر الشروق عن النهار ويتضاعف زمن الليل. بل الكل في فلك يسبحون وفق سرعة ثابتة ومدارات ثابتة. فاليوم هو اليوم في كل دورة للأرض حول نفسها وعلى الشمس، وذاك اليوم من العام الماضي لا يختلف عن هذا اليوم الذي يماثله من عامنا هذا، الاختلاف بينهما في المحتوى الذي تتضمنه الأيام فمحتوى هذا اليوم قد لا يماثل محتوى العام الماضي من حيث درجة حرارته أو برودته أو من حيث الأحداث التي وقعت فيه. وعليه زمن اليوم لا يختلف وفق كل دورة سنوية، والمحتوى اليومي مختلف بين الحين والآخر. فاليوم الذي ولد فيه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو اليوم الذي توفي فيه، ولذلك قلنا اليوم واحد والمحتوى مختلف.

الزمان دائرة متصلة يتواجد فيها الماضي جنبا إلى جنب مع الحاضر والمستقبل، ولو عدنا إلى الماضي البعيد إلى أن نصل إلى النقطة الآن فلا نجد ماضي على الإطلاق، بل نجد الإثنين معا **الآن والمستقبل**، ولم نجد الماضي. وذلك لعدم تكونه بعد، وبعد أن قضيت الآن أصبحت ماضي لوحدها. وكل ما عداها مستقبل ولهذا كان المستقبل هو الأكثر والأوفر الذي لا يقارن بأي وقت آخر، لا بالماضي الذي لم تدخله وتصبح في تعداده إلا الآن الواحدة. ولا بالحاضر الذي لا يمتلك إلا اللحظة الآنية. وعليه بداية الحياة مستقبل ونهايتها

مستقبل، فالمستقبل الأول هو المتكون من الحياة الدنيا، والمستقبل الآخر هو المتكون من نهايتها مما يجعل نهاية الحياة الدنيا بداية للحياة الآخرة. والتي يكون فيها كل الماضي كمحتوى هو المستقبل الحسابي لمن وجد في اليوم الأول (الحياة الدنيا)، ولهذا لا يتم الاتفاق مع أرسطو ومؤيديه بأن كل ما هو ماضي قد فسد، فالزمان الماضي لم يفسد بل إنه في السجل المحفوظ الذي فيه حسابنا ثقيله وخفيفه (65).

وعليه أتساءل :

هل الزمان والحركة كيفان لا يشاهدان، أم أنهما كمّان يشاهدان، أم أنهما شيئاً آخر ؟.

إذا كان الزمان جسما، فبالضرورة يكون كما، وإذا لم يكن بجسم فماذا يكون إذن؟ ولذلك الكم يشاهد ويلاحظ إلى جانب تداخل الحواس الأخرى في إثباته، أما الكيف المجرد فيلاحظ ولا يشاهد، وهكذا حال الحركة فهي تلاحظ ولا تشاهد على الإطلاق، ولذلك فهي كيف، حالها حال الزمان. وإلا هل هناك من يشاهد الحركة؟ في اعتقادنا لا يوجد من يشاهدها، ولكن قد يدعي البعض بأنه يشاهد الحركة، في هذه الحالة أتساءل : هل هناك من يستطيع رسم صورة للحركة أو صورة للزمان أو حتى تصويرهما فوتوغرافيا؟ إذا لم يكن هناك من يستطيع إثبات ذلك فلا حجة لأحد علينا ولنا في ذلك حجة.

الحركة والزمان يلاحظان ولا يشاهدان، فالذي يشاهد هو المتحرك وليست الحركة، والمتحرك دائما جسم يشاهد ويلاحظ، فالقمر كمتحرك تشاهد وتلاحظ وتلمس ولذلك يمكن تصويرها أو رسمها، أما حركتها فلا تشاهد ولذلك لا ترسم ولا تصور، وهكذا حركة البشر والكائنات والسيارات والطائرات وغيرها من الأجسام المتحركة هي الأخرى لا ترسم ولا تصور. وبناء على ذلك، لا يعد الزمان ولا تعد الحركة، وإلا هل هناك من يستطيع عد شئ لا يراه (غير قابل للمشاهدة)؟ فالليل والنهار والفجر والمغرب، واليوم والشهر والعام هذه مواقيت يمكن عدها، والمواقيت ليست الزمان. يقول الله تعالى : [وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شئ فصلناه تفصيلا](66)، فالليل والنهار آيتان (علامتان) في الزمان تمكنان البشر

65 - أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر، الجزء الأول، ص 408 .
66 - الإسراء، الآية 12 .

من معرفة عدد السنين ومعرفة الحساب الذي ييسر عملية التأريخ للأحداث والمواقف والمواضيع وكل شئ يمكن عده من خلال معرفة تعاقب الليل والنهار وحركة الكواكب والنجوم فلكيا، ولذلك ينبغي أن نميز بين المواقيت التي هي علامات دالة على زمان وحركة، وبين الزمان المتصل الذي لا يفصله ولوج الليل في النهار وولوج النهار في الليل. فالمواقيت تشاهد (الليل والنهار والفجر والمغرب)، وهي نتاج الحركة الطبيعية للأرض حول نفسها وحول الشمس مع توازن حركة ا لكواكب الأخرى التي تسبح في فلكها، ولذلك يعرف اليوم، بالليل والنهار ويعرف الشهر، بحركة القمر من هلال إلى هلال، وتعرف السنة من حركة الأرض حول الشمس. ومع أن اليوم، والشهر، والسنة، والدهر مواقيت إلا أن كل منها زمن يختلف عن الآخر، ومثلما تختلف المواقيت في زمانها كذلك تختلف الكواكب والأجسام في حركتها وأحجامها. وعليه لو كان الليل والنهار هما الزمان لكانا هما مقياسا الحركة، ولو لم يكن هناك حركة وزمان ما كان هناك شئ متحرك، ولهذا كل متحرك هو في حالة زمان، وكل حركة وزمان هما في حالة اتصال لا انفصام منذ البداية إلى النهاية.

الزمان والحركة تراكميان، أي أنهما في حالة تزايد إلى النهاية. فالزمان في حالة إضافة، والحركة كذلك، ولم يكونا في حالة تناقص، ولهذا قلنا الزمان في حالة زائد لا في حالة ناقص، ويرمز إلى ذلك بالآتي ؛ (ن + لا -).

والحركة هي الأخرى في حالة زائد لا ناقص ويرمز إلى ذلك بالآتي ؛ (ح + لا -).

ولهذا الزمان لا ناقص (ن لا -)

والحركة لا ناقص (ح لا -).

والذي ينقص ويزيد هو المتحرك سواء في وزنه أو طوله وعرضه أو مساحته وحجمه وسرعته، أو عدده وكمه، ويرمز إلى ذلك بالآتي ؛ (م + أو -).

* متحرك - متحرك = كم من المتحرك.

فإذا كانت كتلة المتحرك الأول 80 كيلو جرام، وكتلة المتحرك الثاني 50 كيلو جرام فيكون الفرق بينهما = 30 كيلو جرام.

* متحرك + متحرك = كم من المتحرك.

فإذا كان عدد المتحرك الأول 122 متحركا، وعدد المتحرك الثاني 323 متحركا، فيكون مجموع المتحركات = 455 متحركا.

والوقت هو الآخر يكون في حالة زيادة ونقصان سواء في طوله أو قصره أو عدده وكمه، ويرمز إلى ذلك بالآتي :

(و + أو -).

وقت + وقت = كم من الوقت.

30 ليلة + 7 ليالي = 37 ليلة.

وقت - وقت = كم من الوقت.

7 ليالي - 7 ليالي = 0 من الوقت. والوقت 0 هو وقت البداية أو وقت النهاية أو الاستمرارية.

سرعة الحركة والزمان :

سرعة الحركة = سرعة الزمان (س ح = س ن).

فعندما تكون س ح = 0، تكون من المسلمات س ن = 0. وعليه لا يمكن أن تكون الحركة أسرع من الزمان ولا الزمان أسرع من الحركة ولهذا لا نسبية في الحركة المطلقة بل النسبية في الحركة الجزئية والمتجزئة.

وكذلك سرعة المتحرك = سرعة الوقت.

فلو كان المتحرك هو الأرض، والوقت هو الليل، فتكون سرعة الأرض = سرعة الليل، وإذا كانت سرعة الليل = 12 ساعة عندما يتعادل مع طول النهار، تكون من المسلمات سرعة الأرض وهي تتحرك حول نفسها = سرعة الليل أي أنها = 12 ساعة. والليل والنهار هما الزوجان المكونان لليوم، وأمس وغدا، وهذه جميعها مواليد التوأم (الحركة والزمان)، أما إذا تكلمنا بشكل خاص عن القطب الشمالي الذي يختلف فيه توازن الليل مع النهار كما هو في المناطق الغير قطبية فهذا يعود إلى اختلاف مجال الحركة وسرعة المتحرك مما يجعل عدم توازن بين زمن الليل والنهار على الساكنين في المنطقة القطبية. وعليه فالأمس واليوم والغد لم تكن هي الزمان، بل هي مواقيت تقع في الزمان، فبما أن اليوم هو المتكون من الليل والنهار. فإن لليل زمانا يستغرقه من الزمان العام وهو الممتد من الآن الغروب، إلى الآن الشروق، وإلا هل هناك من يعتقد بأن الليل والنهار ليس لهما زمان؟ وبما أن لهما زمان، إذن فهما ليسا بزمان. وبما أنهما هكذا فما هما؟ هما ولدا التوأم (الحركة والزمان)، ولهذا تكون الأيام هي الأخرى مواليد التوأم وليست من مكوناته أو مسبباته وعلل وجوده.

وعندما تكون سرعة الحركة = 0 فمن المسلمات تكون سرعة المتحرك هي الأخرى = 0، وقوته المتحركة = 0، وبما أن سرعة المتحرك = 0، إذن سرعة الزمان بالنسبة لحركة المتحرك = 0. ولذلك يكون كل شئ بالنسبة للحركة العامة هو في حالة توقف، وعندما يحدث التوقف العام فلا تكون الحياة. أما بالنسبة للمتحرك الجزئي إذا توقف عن الحركة المتولدة أو المدفوعة بقوة فلا يمكن أن تكون الحركة العامة = 0. وذلك لأنها سابقة ومستمرة على المتحرك الجزئي.

فإذا كانت الحركة العامة عند بدء المتحرك الجزئي في الانطلاق من مكانه = 1000000 يوم من الزمان، وسرعة المتحرك الجزئي = سرعة دوران الأرض حول نفسها، وإذا توقف المتحرك الجزئي بعد قضائه 48 ساعة من الزمان، هذا يعني أن التراكم الزمني عندما يتوقف المتحرك الجزئي = 1000002 يوم من الزمان. ولذلك عندما كانت حركة المتحرك الجزئي = 0 كانت الحركة العامة = 1000000 يوم من الزمان، وبعد دوران المتحرك الجزئي 48 ساعة بعدها أصبحت حركته = 0، وزمان حركته هو الآخر = 0. وذلك نتيجة لتوقفه، ويكون زمانه في هذه الحالة هو زمان وجوده (فترة بدايته ونهايته) وهي الفترة التي تحتوي ما قبل صفر بداية الحركة وصفر نهايتها. فإذا كان زمان وجود المتحرك السابق سابقا على زمان حركته المدفوعة بمائة 100 يوم، وهي فترة الزمن الصفري (زمن بداية الحركة)، واستمر مائة 100 يوم بعد زمن نهاية الحركة (بعد صفر النهاية)، ثم انتهى من الوجود (أعدم)، فتكون فترة وجوده = 202 يوم، وهي مجموع 100 يوم ما قبل صفر البداية + 2 يومين (48 ساعة) فترة الحركة المحصورة بين صفر البداية وصفر النهاية + 100 يوم فترة ما بعد صفر النهاية الحركية.

وعليه لم يكن هناك زمان طويل وزمان قصير، ولا زمان سريع وآخر بطئ، بل السريع والبطئ هو المتحرك، فإذا كان المتحرك سريعا كانت الحركة في حالة تساوي مع الزمان بالنسبة للمتحرك، وكلما كان المتحرك بطيئا كذلك يكون حال الحركة والزمان في حالة تساويا بالنسبة للمتحرك. ولا يمكن أن يختل توازن الزمان مع الحركة، ولهذا الزمان والحركة لا يختلفان، بل الذي يختلف بين الحين والآخر هو السرعة (سرعة المتحرك الجزئي)، ولهذا الزمان لا يختصر أو يطوى وكذلك الحركة لا تطوى ولا تختصر، فالذي يطوى ويختصر هو المسافة بالنسبة للمتحرك الجزئي سواء كانت سيارة أو طائرة أو مقذوف صاروخي أو غيرها من المتحركات الجزئية

والمتجزئة، وكل منها يقارن بالآخر من حيث السرعة ولا يقارن به من حيث النوع، فالنوع يقارن بنفس النوع، الغزال مع الغزال والزرافة مع الزرافة والذئب مع الذئب ولا يقارن الذئب مع الكلب ولا الغزال مع الزرافة. ولهذا ينبغي مراعاة **عناصر المقارنة وهي الخصائص والصفات والنوع والجنس**، فإذا كان الهدف من المقارنة هو معرفة عناصر الالتقاء والتقارب فهذا يختلف عن الهدف من معرفة عناصر الافتراق والاختلاف، فالأولى لكثرة معطيات التوحد، والثانية لكثرة معطيات التفرق. فالقمر كمتحرك فلكي يقارن بكوكب المريخ كمتحرك فلكي، فكلا منهما يشاهد ويلاحظ ويحس به ويلمس، وبالإمكان أخذ عينات منهما للمعامل والمختبرات. والليل يقارن بالنهار لأنهما من جنس واحد هو اليوم. إنهما يشاهدان ويلاحظان مع أنهما يختلفان عن القمر والمريخ من حيث أنهما لا يلمسان، ولذلك لا تؤخذ منهما عينة للمعامل والمختبرات. وعليه إذن للشمس والقمر حركة زمنية على الأرض هي حركة الليل والنهار. ولليل والنهار حركة مكانية على الأرض وهي حركة الشمس والقمر. ولهذا ليس كل مشاهد ومحسوس ملموس كما هو حال الليل والنهار اللذان يشاهدان ولا يلمسان ولا تؤخذ منهما عينة لهذا الغرض اللمسي.

دائرة التوأم : (الزمان الحركة)

المستقيم عبارة عن مجموعة نقاط متصلة بداية ونهاية، وتعد كل نقطة بداية لما بعدها ونهاية لما قبلها، وهكذا يستمر المستقيم في اتجاهه إلى أن تتصل آخر نقاطه بأولها فيكون المستقيم دائرة، ولكن لا يمكن أن تقفل هذه الدائرة ولا أي دائرة إذا لم تكن هناك حركة. وعندما تقفل الدائرة بآخر نقطة تكون هذه النقطة في منظومة تكوين الدائرة، وتصبح بعد ذلك بداية لما بعدها ونهاية لما قبلها. وعندما يكون وقتها الآن تكون الآن في حالة حركة، وتصبح كل النقاط السابقة لوقتها هي في الماضي، وبعد قفل دائرة الزمان بآخر نقطة فلا يكون لغيرها من النقاط مستقبل في تكوين هذه الدائرة التي قفلت بها، ولذلك عندما تقفل دائرة الزمان والحركة فلا يكون في هذه الدائرة مستقبل، ولهذا فمن أراد المستقبل فليعمل عليه قبل قفل دائرة التوأم التي لم يعد فيها مكانا للمستقبل بعد النهاية، وأصبح اليوم الآخر. واليوم الآخر هو يوم الوقت المعلوم إقال فإنك من المنظرين إلى يوم

الوقت المعلوم](67)، ويوم الوقت المعلوم هو الذي نعلمه، ونعلم أننا لا نعلم يوم حدوثه، ولأن اليوم هو الوقت وليس الزمان فقال الله تعالى : [يوم الوقت المعلوم] ولم يقل اليوم المعلوم. إذن اليوم هو الوقت، والليل والنهار والشروق والغروب هي أوقات، والوقت يرتبط بالمواقيت وهي العلامات الدالة على الحركة والزمان [يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس](68)، بمعني أن الأهلة علامات دالة على وجود الحركة والزمان. ومن خلال حركة الأهلة وفق المنظومة الفلكية نتعرف على اليوم وغدا وأمس كمواقيت زمنية تلاحظ ولا تشاهد يحس بها ذهنيا ولا تلمس ماديا، وبما أنها لا تشاهد فكيف إذن تعد. تعد لأن مكوناتها تشاهد وتلاحظ، فمكونات اليوم هي الليل والنهار والشروق والغروب، وهذه جميعها تشاهد وتلاحظ، ولذلك تعد الأيام بمواقيتها الحركية (الأهلة) ومواقيتها الزمنية (الليل والنهار). ولذلك تكون (الآن، وقبل، وبعد) مؤشرات لمواقيت حركية وزمنية. أما (أسرع، وأبطأ، ومتساوي) فهي مؤشرات لمتحرك.

وعليه أتساءل : هل الزمان يعد؟ لا، الزمان لا يعد، وذلك لأنه لم يقع تحت سيطرة حواسنا، فهو لا يلمس ولا يشم ولا يذاق ولا يشاهد ولا يسمع، ولكنه يدرك ويعقل مجردا، وبما أن الزمان لا يعد، فما هو الذي يعد ونعتقد بأنه الزمان؟ الذي يعد، ويعد به هو اليوم، والشهر، والعام والدهر. وهذه مواقيت لها بداية ونهاية معلومة ترتبط بحرك الفلك المكونة لليل والنهار والشروق والغروب والأهلة. ولهذا نعرف كم عدد الأيام والشهور والسنين، وبما تحسب أعمارنا (كم قضينا من العمر) وتؤرخ أعمالنا وتسجل. ولكن هل اليوم الذي به تؤرخ أعمالنا هو اليوم المساوي لأي يوم في حركة الكواكب والنجوم؟ من المسلمات لا. فاليوم الذي نعيشه على الأرض لم يكن هو اليوم على الكوكب عطارد، فعدد أيام السنة على الأرض 365 يوما تقريبا، في حين عدد أيام السنة على الكوكب عطارد تساوي 88 يوما تقريبا، وهذا يعني أن اليوم على الكوكب عطارد أطول بكثير من اليوم على الأرض. والسنة على الكوكب الزهراء تساوي 224 يوما تقريبا، وهذا يعني أن اليوم على الزهراء أطول من اليوم على الأرض وأقصر من اليوم على عطارد. واليوم الذي يعد به الله تعالى يساوي ألف يوم مما نعد على الأرض وذلك لأنها أيام شدائد، وأيام الشدائد بالضرورة تكون طويلة بالنسبة لمن خفت موازينه وهو في الهاوية،

67 - الحجر، الآية 38 .
68 - البقرة، الآية 189 .

وكذلك قد يكون المعنى بأن خيرات ربك والتي لا تحصى سيكون اليوم فيها كألف سنة مما تعد على الأرض وذلك جزاء لمن ثقلت موازينه وهي العيشة الراضية، وطبيعيا قد تختلف الحركة وذلك من حيث مجال امتدادها، أو من حيث سرعتها، ولهذا بالضرورة تختلف الأيام في الدنيا عن الأيام في الآخرة، ولا ينبغي أن ننسى أن الأيام التي يعد بها الله هي أيام الحركة الكلية للكون، وليس أيام الحركة الجزئية للأرض حول نفسها، {وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون}(69).

الزمان والحركة هما توأم الوجود الحي، وهذا الوجود بشكله المطلق مادي ولا مادي، ولهذا لا يكون المادي لو لم تكن هناك حركة وزمان مصاحبان له، ولا غير المادي يكون لو لم يكن هناك حركة وزمان مصاحبان له، وفي هذه الحالة لا يكون أحدهما سابق على الآخر {ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون}(70) فلا الحركة سابقة على الزمان ولا الزمان سابق على الحركة، والكل في فلك يسبحون.

ومن خلال دراستنا للزمان والحركة نلاحظ ما يخالف القول بنسبيتهما. **فالزمان مطلق** بسبب عدم تحكمنا فيه وسيطرتنا عليه، **وهكذا تكون الحركة هي الأخرى مطلقة**. ولتوضيح ذلك أعرض المثال الآتي على مطلقة الزمان ونسبية السرعة ، إذا انطلق متسابقان من النقطة 0 صفر في وقت واحد وليكن 0 الصفر الافتراضي، ووصل الأول نقطة 0 صفر النهاية بعد أن قطع مسافة 100 متر، في زمن 10 ثوان، ووصل المتسابق الثاني نقطة 0 صفر النهاية بعد أن قطع نفس المسافة السابقة في زمن 20 ثانية، فماذا يعني هذا الاختلاف مع أن زمن البداية واحد والمسافة المستهدف قطعها واحدة؟

هذا يعني أن في الزمن الواحد قد تختلف السرعة بين المتحركات مما يؤدي إلى اختلاف المسافة المقطوعة في الزمن الواحد. فعندما قطع المتسابق الأول المسافة في 10 ث، قطع الثاني نصف المسافة تقريبا في نفس الزمن الذي وصل فيه المتسابق الأول إلى نقطة النهاية (10 ث)، وعندما سلمت راية النصر للمتسابق الأول (الفائز) في الزمن 15 ث بعد الزمن الصفر (زمن البداية) لازال المتسابق الثاني يجري في المضمار لعدم وصوله نقطة النهاية. وعليه فالزمن لم يتباطأ مع سرعة الثاني ولم يسرع مع سرعة الأول، فالزمن هو الزمن تراكمي متصل ولم يختلف، واختلفت السرعة بين

69 - الحج. الآية 47 .
70 - الذاريات. الآية 49 .

المتسابقين، وذلك باختلاف قوة الامتداد لكل منهما مما جعل متوسط سرعة الأول تساوي 10 متر في الثانية، ومتوسط سرعة الثاني تساوي 5 متر في الثانية، ولهذا قلنا الزمان مطلق وثابت، والسرعة نسبية ومتغيرة.

والفرق أيضا يكون بين الحركة والامتداد، فالحركة مطلقة لأنها خارج سيطرتنا وتحكم أدواتنا، **والامتداد نسبي** حيث أنه متوافق مع قوة الجسم الممتدة، فحركة الكون متصلة طبيعيا ومنتظمة، وحركة الأرض حول نفسها حركة مطلقة، وهي جزء من الحركة العامة، وهي المقدرة باليوم المتكون مِن الليل والنهار، وحركتها حول الشمس هي الأخرى حركة جزئية مطلقة (خارج قدرة تحكمنا) وهي المقدرة بالنسبة المتكونة من فواصل الأهلة الشهرية. ولهذا يتصل الزمان بالحركة كاتصال التوأم بحبل المشيمة في رحم الأم، مما يجعل بينهما ثبات واتصال، فثبات الزمان بثبات الحركة، وثبات الحركة بثبات الزمان، ولهذا كل منهما مطلق. أما الامتداد فنسبي، فامتداد الأرض حول نفسها نسبيا بالنسبة لامتدادها حول الشمس، ولذلك يكون زمن امتدادها (دورانها) حول نفسها وامتدادها حول الشمس = 1 ، 365 يوم تقريبا، وقد يختلف طول اليوم عن أمس وغد، وذلك نتيجة اختلاف مجال الامتداد مما يجعله (الامتداد) هو الآخر مختلفا باختلاف مجاله، ولهذا لا يختلف طول اليوم نتيجة اختلاف الحركة، فالحركة ثابتة ومطلقة، بل الذي يختلف هو مجال الامتداد. وعليه تكون الحركة ثابتة والامتداد متغير.

وقد يتساءل البعض ، بما أننا لا نشاهد الحركة فما هو الذي نشاهده عندما يكون الجسم في حالة حركة ذاتية أو مدفوعة وهو منطلق من النقطة أ إلى النقطة ب؟ الذي نشاهده في هذه الحالة هو أولا ، **المتحرك**، وثانيا ، **الامتداد**، فالمتحرك هو الجسم، والامتداد هو اندفاع الجسم بين صفر البداية وصفر النهاية، فامتداد الرِجّل وفق خطاها تشاهد، امتداد الفراشة من زهرة إلى زهرة تشاهد، وامتداد الكرة من الهداف إلى الهدف يشاهد، وهكذا امتداد المستقيم وكل ممتد بقوة دفع ذاتية أو معتمدة على قوة. وعليه الامتداد مادي وكل مادي يشاهد.

مجال الامتداد :

لا امتداد ولا حركة إلا في حدود الممكن، ولذلك يكون **الممكن هو مجال الامتداد، ومجال الحركة والزمان**، ولأنه ممكن فهو متوقع الحدوث وبعد حدوثه قد يكون متساويا لما هو متوقع وقد يكون أكثر أو أقل، وعليه

فالممكن ضروري الحدوث، ولكن نسبة حدوثه احتمالية مما جعلنا نفترض لها ثلاثة احتمالات وهي :

الاحتمال الأول : يكون الممكن مساويا للمتوقع.

الاحتمال الثاني : يكون الممكن أقل من المتوقع.

الاحتمال الثالث : يكون الممكن أكثر من المتوقع.

وعليه لا يكون الامتداد إلا في مجال الممكن، ولا ممكن إلا في دائرة الزمان، فما نشاهده أو نلاحظه ونحس به أو نتذوقه أو نشمه أو نسمعه فهو الواقع في حدود الممكن، ولذلك يحدث الاختلاف في درجات تمييزنا لما يقع في مجال الممكن بالنسبة لمداركنا وقدراتنا وأحاسيسنا، فمنا من يميز بين الأشياء **أكثر** من بعضنا وهذا يعني أن البعض منا قدرة تمييزه **أقل**، والبعض الآخر **يساوينا**.

وعندما نتحدث عن الممكن فلا ينبغي الإغفال عن غير الممكن حيث لا وجود لغير الممكن بالنسبة لله تعالى : {وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون}(71). أما بالنسبة للبشر فهناك الممكن، وهناك غير الممكن، الممكن في نضج القدرة، وغير الممكن في قصورها، ولهذا قد يتوقع المفكر ما هو ممكن، ولكنه لا يستطيع تحقيقه نتيجة قصور إراداته وقدرته.

يقع الممكن في الزمان الحاضر والزمان المستقبل، ولا يقع في الزمان الماضي، وذلك لأن الممكن هو افتراض قابل للتحقق وليس افتراضا محققا، فالمحقق هو الكائن أو الكائنة، أما الممكن فهو الذي لم يكن بعد ولكنه سيتحقق في الآن أو في المستقبل، ولهذا يكون الفرق واضحا بين المحقق ككائنة، وبين الممكن الذي سيتحقق. وعليه يمكننا الآن الحوار مع السؤال الذي طرح منذ زمن بعيد في الفكر الفلسفي والسؤال هو : ما هو الأسبق في الوجود : الممكن أم الواقعي؟ وأجاب أرسطو على ذلك بأن الواقعي أسبق في الوجود من الممكن معللا ذلك بقوله : "إن الممكن يحتاج كي يوجد إلى واقعي يسبقه"(72)، من هذه الناحية نعم لولا وجود مصدر للأمر ما كان للأمر وجود أول، ولكن من ناحية أخرى فالأمر السابق غير مطلق مما يجعلنا نقول : لا يمكن أن تتواجد الأشياء ما لم تكن ممكنة. فالله سابق الوجود على الممكن، وكل ما تحقق من بعده وما سيتحقق هو الممكن بالنسبة له، والبشر كمحقق من هذا الممكن عندما يسعون لتحقيق ما هو

71 - البقرة، الآية 117

72 - عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة. بيروت : الجزء الثاني. الطبعة الأولى. المؤسسة العربية للدراسة والنشر. 1984م. ص 448 .

ممكن من ناحية عقلية، يكون الممكن في هذه الحالة سابق على المحقق ذهنيا أو إدراكيا. وهكذا يكون حال الممكن الإلهي الذي لم يحقق بعد للمشاهدة والإدراك العقلي، [وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون](73) بمعنى عندما يصدر الله أمرا وهو الممكن لابد وأن يتحقق في الوقت المحدد له، وفي هذه الحالة يكون الممكن سابق على المحقق. وعليه يكون الممكن قرار معطياته مثبتة للتحقق، والتحقق فعل تنفيذ الممكن وهو "كائن أو الكائنة، والبشر لا يحققون إلا الممكن، أما الله يحقق الممكن والمستحيل فسبحان الله العظيم.

الامتداد الفكري :

هو محتوى لفظي عام في مضمونه حركة، ولهذا لا يمكن أن يكون هناك امتداد بدون حركة سواء كان هذا الامتداد جسمي أو فكري، والامتداد قد يكون طبيعيا كما هو عند حالات النمو وقد يكون بالإرادة كما هو في حالات الاختيار، وقد يكون بالقوة عندما يكون في مقابله انكماش بالمغالبة، ويعتبر الامتداد مساحي سواء كان فكريا أو ماديا، وقد يكون ميسرا، وقد يكون بالقوة، وقد لا يكون.

الامتداد في الفراغ ميسرا مثله مثل الامتداد المجالي المسموح به لأنه لم يشكل أي عائق ولا يمتد خارج حدوده، وامتداد المغالبة بالقوة يؤدي إلى الاستزادة والفقدان بين الأطراف الممتدة، والامتداد المتساوي في الصلابة قد لا يكون. والامتداد خارج الحيز يكون على حساب حيز آخر، وعندما تتلامس الأفكار أو الأجسام الممتدة يحدث الاحتكاك بينها وقد ينجم عنه استيعاب أو صدام يكون له تراض أو مغالبة. وهكذا تمتد الأرقام المستقلة إلى النهاية بيسر وهي متصلة، وتستقل بالآحاد وتتصل بالجموع. امتداد الواحد إلى ما بعده من أعداد يساوي جموعا، ولهذا لا جموع إلا بالامتداد، امتداد الواحد خارج حدوده يشغل حيزا من المترتب عليه والذي لا يمكن أن يكون إلا به (بالواحد)، ولذلك لا وجود لأي كميات إلا بالامتداد الآحاد. فلو رسمنا مستقيما طوله 5 سم، فإن ذلك يعني امتداد خمسة وحدات متصلة بالجموع يكون هذا المستقيم كما في الشكل رقم (1).

أ . ... ب

الشكل رقم (1)

73 - البقرة، الآية 117 .

وبما أن الوحداث الخمس منفصلة فكيف تكوّن مستقيما متصلا؟ تكونه بالامتداد، امتداد الواحد إلى خارج قيمه (مجال حدوده) بالإيجاب تجعله يتماس مع مجال القيم للعدد إثنين بالسلب، وهكذا تتصل بقية الأرقام الخمسة مسطرتا مما يجعلها ترسم الخط المستقيم الذي أشرنا إليه. ولو لم تكن للأعداد نهايات بالسلب والإيجاب ما كانت هناك صلة بينها، ولهذا لا يمكن أن تتصل الأعداد بعضها ببعض لو كانت تمتد إلى ما لانهاية. وعليه تجمع الأعداد المستقلة، وتطرح الأعداد المتصلة، والأعداد المتساوية في الكم قد لا تتساوى في المقادير، لقد عرفنا أن جمع 2 + 2 = 4. ولكن هل الإثنين الأولى تساوي الإثنين الثانية في المقدار؟ ولتوضيح ذلك لو افترضنا أن الإثنين الأولى غزالان والإثنين الثانية أيضا غزالان، ولكن الإثنين الأولى عمرهما سنة واحد، والإثنين الثانية عمرهما أربعة سنوات، فهل هم في حالة تساوي قيمي أو عمري؟ وحتى من الذهب قد لا تتساوى، فهل 50 جرام من الذهب تساوي 50 جرام من الذهب؟ مع أنه من حيث الكم نعم إنهما متساويتان إلا أن من حيث القيمة ليس بالضرورة أن تكونا متساويتان، لأن الخمسين جرام الأولى عيارها 18 والثانية عيارها 22. إذن الأعداد المتساوية في الكم ليس بالضرورة أن تتساوى في العمر أو النوع أو اللون أو المقدار. وهكذا لو تحصل أحد الطلبة في مادة الفيزياء على نسبة عالية ولتكن 90٪ هل هذا يعني أن كل من تحصل على هذه النسبة هو ممتاز في مادة الفيزياء؟ ليس بالضرورة أن يكون ممتازا في المادة مع أنه ممتاز في هذا الاختبار، ولو أعيد له الاختبار باختلاف الأسئلة قد لا يحصل على هذه النسبة العالية، وتكون النتيجة السابقة في شك لفقدانها مصادق الثبات. وعليه ينبغي أن يهتم التحليل العلمي والتفسير العلمي بعناصر الاختلاف والاتفاق بين النتائج المتساوية في الحاصل الحسابي، وألا يقتصر على المجامع الإحصائية فقط، لأن اتصال الأعداد وتساوي محصلاتها لا يعني تساويها.

وعند دراسة المواضيع تتصل الأفكار وتترابط في نسج منهجي ينظم وحدة الموضوع، ويظهره في شكله اللائق ليحل محله بين البحوث الناجحة التي سبقته، وتتصل الأفكار والمواضيع من أجل اكتمالها، وتحلل علميا عندما يتمكن الباحث من معرفة نقاط الاتصال والترابط بين تنقله من الكل، إلى الجزء، ثم إلى المتجزئ، أو منه، إلى الجزء، ثم إلى الكل عند محاولته التعرف على العلل والأسباب الكامنة والظاهرة. ولايمكن أن يكتمل

الموضوع بدون امتداد أفكاره، ولايمكن أن يحلل بدون معرفة نقاط اتصاله. والباحث كمتقص للحقائق لا يسترسل في دراسته، أو تشخيصه، أو علاجه للحالات ما لم تكن أفكاره متصلة، وإلمامه بالموضوع متكاملا. وهكذا تتكون الظواهر والمشاكل المستقلة من علل وأسباب متصلة، ومن الصعب أن تحلل، أو تفسر المواضيع قيد البحث ما لم يراع الباحثون ذلك الامتداد الذي يربطها فيما بينها. فعدم التعبير عن الكبت على سبيل المثال قد يؤدي إلى الانفجار السلوكي المتوقع وغير المتوقع ولا غرابة في ذلك، لأن الانفجار السلوكي مرتبط بكبته المفروض، ويحدث الانفجار برغبة الإنسان إلى التنفيس الوجداني الذي يحقق له الرضاء، حتى وأن ترتب عليه ثمن عقابي، وكذلك كبت الغرائز، قد يؤدي إلى عدم الانضباط النفسي، وعدم الانضباط النفسي، قد يؤدي إلى انحراف السلوك، إذن هناك امتداد بين الكبت، وعدم الانضباط، فكبت الغرائز، قد يؤدي إلى التمرد، والثورة على أدوات الكبت، بغرض التخلص من سيطرتها، ويحدث الصراع نتيجة تواجه امتدادين بالقوة تجعل أحدهما يمتد على حساب الآخر إذا انهزم أو ضعف، وعندما تتعادل الكفتان قد تكون بينهما مواجهة بتماس حدود اتصال القوة المتكافئة مما يجعل لامتدادهما نهاية.

لا امتداد إلا بحركة وكل كائن أو جماد هو في حالة حركة كلية، أو جزئية، أو متجزئة، فالأرض على سبيل المثال ككل تتكون من أجزاء تتجزأ إلى يابسة، وماء، ونار، وكلها تتجزأ، ولكل منها بداية ونهاية، وكلها في حركة مستمرة، وإذا تساءل أحد؛ بما أن الكل في حالة حركة، فهل للثبات وجود؟ نعم لكل حركة مستمرة ثبات في الاستمرار، ولكل مستمر نهاية يثبت عندها. وإذا تساءل آخر؛ لمن يكون الثبات؟ بالتأكيد للحركة. إذا شاهدنا أي شيء ثابت كما يعتقد المشاهد على سبيل المثال للأرض والجبال، فإن ذلك الثبات يعبر على وجود الحركة، "وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب"(74) ولذلك لايوجد الثابت المطلق، بل الذي يوجد السكون، والسكون دليل على وجود حركة كامنة تظهر للمشاهدة عندما تتوفر اشتراطاتها.

الحركة والسكون متلازمين، ويستوعب كل منهما الآخر، ويحمله في أحشائه، وهكذا لكل متحرك حركة، ولكل ساكن سكون، ويترتب كل منهما

74 - سورة النمل. الآية 88 .

على الآخر. يبدأ السكون حيث تنتهي الحركة أو تتوقف، وتبدأ الحركة حيث يبدأ السكون أو يتوقف، فلا حركة إلا لسكون ولا سكون إلا لحركة، ويكمن كلا منهما في الآخر كما تكمن البراكين في باطن الأرض، وكما تكمن الحقيقة في صدر حاملها، وكما تكمن الفراخ في البيض (كمون المتحرك في الساكن)، فالبركان لايمكن أن ينفجر إلا بقوة الحركة الكامنة فيه، ولا يهدأ البركان ولا يتوقف إلا بقوة السكون فيه، وهكذا تكون الحقيقة كامنة في الصدور الواعية بحركتها، إلى أن يتم الإدلاء بها، وبقوة وجوبها، ولهذا يعتبر الكندي الحركة هي حالة من التبدل والتغير، ولكل حركة بداية، ونهاية(75). ويتم الاتفاق معه في هذا القول العلمي، بأن للحركة بداية، ونهاية، وأنها في حالة تبدل كما تتبدل الأرقام في جموعها وطرحها، وبقية حساباتها الرياضية، ولهذا لم يكن السكون عدما للحركة، ولم تكن الحركة عدما للسكون، بل كلا منهما معرضا للعدم، باعتبارهما وجود. وكما يكمن السكون في الحركة، تكمن الحركة في السكون، وكذلك تكمن الحركة في الحركة، ككمون حركة الدم في حركة القلب، ويكمن المتحرك في المتحرك، ككمون الجنين في بطن أمه، وكمون حركة الركاب في السيارة أو الطائرة، أو البالون أو السفينة، وعليه قد تكون **الحركة ذاتية، وقد لا تكون** (قد تكون مدفوعة، أو محمولة)، وكلها تحدث بفعل قوة.

والحركة الذاتية تنقسم إلى جزأين:

الجزء الأول:

حركة واعية بإرادة الاطمئنان، وتحقق أهداف شخصية، أو ذاتية، أو موضوعية، دون أن تؤثر سلبا على الآخرين، مثل إشباع الإنسان لحاجاته وهو راضي، ولا يمس حاجات الآخرين حتى ولو كان بإمكانه تناولها، وهذه الحركة تحقق الانسجام والتراضي، وتؤدي إلى الوحدة.

الجزء الثاني:

حركة واعية بإرادة الخوف، وتحقق أهداف شخصية، أو ذاتية، أو موضوعية، وتؤثر سلبا على الآخرين، مثل إشباع الإنسان لحاجاته على

75 - حسام محي الدين الآلوسي. فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه. بيروت، دار الطليعة. 1985م. ص 195-205 .

حساب حاجات الآخرين، وهذه الحركة تؤدي إلى الصراع والشقاق، وتؤدي إلى الفرقة، وكل ذلك يحدث من أجل المستقبل، مما يجعل للحركة مستقبل، وللمستقبل حركة. وتعبر الحركة عن وجود طاقة ظاهرة أو كامنة تجعل الجسم أو الشكل في حالة حركة ثابتة، أو متغيرة، من وقت إلى آخر(76).

حالتي الحركة:

أولا: الحركة الممتدة:

وهي التي تحدث عندما تمتد القوة في مجالها الذي تتمكن من وصوله كلما سنحت لها الفرصة في ذلك، **وقد تكون الحركة فكرية، وقد تكون مادية.**

1 - الحركة الفكرية:

هي التي تحدث عندما تمتد الأفكار من عقول وصدور حامليها، إلى عقول وصدور أخرى، فتشغل حيزا عندهم نتيجة امتدادها إليهم وهكذا تمتد الأخبار، والإشاعات، وتنتشر بين الناس حسب قوة تأثيرها سلبا أو إيجابا وحسب قوة الفكرة أو الحجة التي تتضمنها والأفكار الموجبة عندما تمتد خارج المجال أو البعد الذي يمكنها التأثير فيه قد تحقق نتائج سالبة، فالمناداة بالوحدة العالمية إنسانيا موجبة، ولكن عندما تتجاوز أهمية البعد القومي في البناء والتنظيم الاجتماعي تكون على حسابه، وتكون نتيجة الجهد المبذول في التنشئة الاجتماعية **تساوي صفر في حالتين:**

الحالة الأولى: مهما بذل من جهد تجاه المجتمع من أجل تحقيق البعد العالمي على حساب البعد القومي لا يتحقق مما يجعل الصفر هو نتيجة الجهد المبذول.

والحالة الثانية: تركيز الجهد التربوي على تنمية أو تطوير الاتجاهات العالمية لدى الناشئين تُضعف وعيهم بأهمية البعد القومي، وتكون النتيجة مستقبل المجتمع يساوي صفر، ويصبح سيره (مشيته) كالغراب الذي كان يعتقد بإمكانه أن يقلد الحمامة في مشيتها فنسي مشيته ومشيت الحمامة.

76 - هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1983م، ص 62-75.

وقد يوجه المجتمع كذلك فكريا أو سياسيا تجاه تحقيق البعد القومي على حساب البعد المحلي، فتكون النتيجة هي الأخرى **صفرية في حالتين :**

الأولى: عدم تحقيق الوحدة القومية نتيجة انسلاخ المجتمع عن مكوناته الأساسية للأمة وهي الأسرة والعشيرة والقبيلة.

والثانية: عدم تحقيق الوحدة المحلية على المستوى الاجتماعي نتيجة إهمالها في التربية الاجتماعية.

وكذلك العمل على ترسيخ التكوين الاجتماعي المحلي على حساب البعد القومي تكون النتيجة **صفرية في حالتين :**

الأولى: تشتت المستوى المحلي لفقدانه مجال التمدد الطبيعي (التربية القومية).

والثانية: فقدان الأمة أو فقدان الإحساس بها يجعل حياة الأفراد في خطر لفقدانهم المظلة الاجتماعية. "فالأمة تكوين اجتماعي علاقته (القومية) والقبيلة تكوين اجتماعي علاقته (القبيلة) والأسرة تكوين اجتماعي علاقته (الأسرة) وأمم العالم تكوين اجتماعي علاقته (الإنسانية). هذه بديهيات. ثم هناك تكوين سياسي يكون الدولة هو الذي يشكل خريطة العالم السياسية، ولكن لماذا تتغير خريطة العالم من عصر إلى آخر؟ السبب هو أن التكوين السياسي هذا قد يكون منطبقا على التكوين الاجتماعي وقد لا يكون كذلك، فعند انطباقه على الأمة الواحدة يدوم ولا يتغير، وإذا تغير نتيجة استعمار خارجي أو تدني يعود للظهور مرة أخرى تحت شعار الكفاح القومي أوالنهوض القومي، والوحدة القومية"(77).

2 - الحركة المادية :

هي التي تمتد بقوتها الملموسة أو المحسوسة والقابلة للمشاهدة، والملاحظة ويكون لها أثرا إيجابيا، أو أثرا سالبا باختلاف المتأثرين بها، مثل امتداد السيل الجارف في الوادي الذي يقتلع بقوة امتداده كل مهتز منتهيا عندما يقع في طريقه، وهذه قد تكون سالبة أو موجبة، حسب الموضوع، والمقيمين له، وباختلاف الزمان والمكان، ومع أنه قد يحدث سلبيات أو أضرار، إلا أنه قد يحقق العمار، بارتوائه للأرض وإحيائه للأشجار أو للنباتات التي كادت أن تموت أو تختفي(78). وقد تكون الحركة نتيجة انفجار بركاني

77 - معمر القذافي. الكتاب الأخضر. طرابلس : المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر. مجلد. الطبعة الحادية عشر. 1986م. ص 138-139 .

78 - هادي العلوي. نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي. بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر. الطبعة الأولى. 1983. ص 62-75 .

يحدث بعد تمدد القوة الكامنة في بطن الأرض عندما تضعف أمامه مقاومتها، فتفتح له الطريق للخروج إلى النهاية، وحسب مجال قوته ودائرة تأثيره، وهكذا يتمدد الجنين في بطن أمه، وتتمدد النبتة من نواتها إلى النهاية، أو تنكمش إلى النهاية. وإذا سألك أحد : هل الحركة تشاهد أم تلاحظ؟ فبماذا تجيب؟. في اعتقادنا أن الحركة لا تشاهد، ولكنها تلاحظ. ولكي أجيب أتساءل : بما أن الحركة لا تشاهد، إذن ماهو الذي يشاهد ويعتبر حركة؟ أنه المتحرك. إذن الحركة تختلف عن المتحرك، لأن المتحرك قابل للمشاهدة والملاحظة معا، أما الحركة تلاحظ فقط، لأنها غير ملموسة، لافتقادها للمادة التي تتوحد فيها. إذن الحركة هي الكامنة في المتحرك، وهي التي تحدث كلما حدث لها تمدد بالقوة، يجعلها في حالة ظهور بدلا من حالة الكمون. وهي العلاقة التي تحدث بين المتحرك والمحرك، فإذا اعتبرنا على سبيل المثال كرة القدم هي المتحركة، فمن يكون المحرك لها؟، هل هو اللاعب، أم قدم اللاعب؟ بالتأكيد لو لم يكن اللاعب محرك للقدم ما كان القدم محركا للكرة، إذن هناك محرك مباشر وهو القدم، ومحرك غير مباشر وهو العقل والجسم كوحدة واحدة، وتتداخل العلاقة بين المتحرك والمحرك، باتصال وانفصال، تتصل في الفكرة والدرجة، وتنفصل في الأداء والخصوصية.

تتصل حركة اللاعب وتتداخل من الفكرة التي تمتد من العقل إلى البدن، والجسد، فتحركه وفق خطة واحدة متناسقة، وبخصوصيات كل عضو من البدن، مما يجعل لليدين وللرأس والقدم حركات مختلفة، كل حسب وظيفتها، ودورها في أداء المهمة المناطة بها. وحسب هذه الأدوار يشاهد المتفرج حركة اللاعي متسقة، ولكنه يشاهد بالتحديد حركة القدم في علاقة مباشرة ومنفصلة مع الكرة أثناء دفعها إلى الأمام، أوالخلف، أو أحد الجانبين، فتمتد الكرة بقوة دفع المتحرك (القدم) إلى نقطة انتهاء القوة أو المسافة المقطوعة، ولهذا قوة الحركة هي التي تحدد مسافة الامتداد، وليس المتحرك هو الذي يحددها، مع أنه لولا المتحرك ما عرفنا الحركة ولا كانت تشغل حيز.

ثانيا: الحركة المنكمشة:

هي الحركة التي تطوي حركة الامتداد، أو هي العودة إلى الأصل، كعودة الشجرة إلى النواة التي كانت تكمن فيها، لأن كل شجرة منتهية باعتبارها شيء (وكل شيء منتهى)، ولكن هل ستنتهي الأشجار بعد موت كل ما نبت منها؟،

بالتأكيد لا. في عالم الوجود الحي ستنتهي كل الأشجار الموجودة على قيد الحياة، وحسب أعمارها الممكنة لبقائها، وستنمو أشجار أخرى منكمشة في نواها. ولهذا لا امتداد إلا من انكماش، فالانكماش هو أساس كمون القوة الممتدة. قوة النهار لا يمكن أن تمتد إلا إذا انكمش الليل، وقوة الليل هي الأخرى لا تمتد إلا إذا انكمش النهار، وقوة انبساط اليد لا يمكن أن تتم إلا إذا انتهت قوة انكماشها. ونتيجة الانكماش، والامتداد تسبح الكواكب في فلكها، وهكذا امتد الكون لحظة الانفجار العظيم، وهي نقطة البداية، وسيعود الكون إلى الانكماش عند نقطة النهاية، مصداقا لقوله تعالى: [يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب](79). أي يوم أن تنكمش السماء، يكون الله قد أعادها إلى حالتها التي كانت عليها. وكما أن الامتداد لا يقتصر على المادة المشاهدة، أو الملاحظة، كذلك الانكماش لا يقتصر على ذلك، لأن كل ممتد لابد وأن ينكمش سواء كان ماديا، أو فكريا، فالأفكار في أساسها منكمشة في العقول والصدور، ثم تمتد من خلال الاتصال، بالتبشير والترشيد، والتحريض، والتنظير، وبالجدل تترسخ، أو تصحح، وتكون في حالة شك إلى أن تثبت، أو تنفى. وقد تمتد أفكار وتنتشر بقوة حجتها، ثم تعود إلى الانكماش عندما تضعف حجتها. وكل من الانكماش والامتداد يتضمن قوة، ففي مرجحة القدم أثناء ضرب الكرة تنكمش بقوة في حركة إلى الخلف، لتمتد بقوة إلى الأمام لضرب الكرة ودفعها إلى الهدف، وإذا انكمشت القدم بقوة إلى أعلى وإلى الأمام يتم دفع الكرة بقوة إلى الخلف، وهكذا في حالة الجانبين، لأن القوة هي التي تظهر في حالتي الامتداد والانكماش، وهي التي لا تقاس إلا بعد الظهور من الكمون إلى الحركة.

في الفرحة والبهجة قوة تمتد إلى أن تملي الصدور بها، وتنكمش الأحزان أمامها، وإذا انكمشت الفرحة والبهجة امتدت الأحزان والاضطرابات، ففي حالة العلاج ينبغي أن يهتم الباحث بامتداد حركة الإيجابيات. وطوى حركة السلبيات.

وبما أننا نتكلم عن الامتداد والاتصال الاجتماعي علميا، فما هو الامتداد الاجتماعي؟ هل هو المتكون من المفرد والمثنى والجمع والمكان والزمان؟ أم هو أكثر من ذلك؟. فلو كان المتكون من امتداد الأفراد المتزايدين عن المثنى كان المجتمع في هذه الحالة كما، وإذا كانت الجموع من كل شيء

79 - سورة الأنبياء، الآية 21 .

تكون كما، فهل المجتمع هو الآخر مجرد كما؟ وهل الكم المجتمعي يبين صورة للمجتمع، أم يبين صورا للبشر المتجمعين؟ في اعتقادنا لا تكتمل صورة المجتمع الذهنية إلا إذا تم اللقاء بين عناصره، وأن يكون بينهم تفاعل. وأن يكون لهم امتداد (امتداد ثقافي وحضاري). إذن المجتمع هو التقاء وتفاعل امتداد مجموع الأفراد والجماعات المتفاهمين على أهمية المكان والزمان لكل واحد منهم (انه مجتمع الأمة الواحدة)، أما المجتمعات الأخرى عبارة عن حشود مؤقتة تلتقي على مصلحة وتتفرق على مصلحة. إذن امتداد الأفراد بأعداد هائلة بدون تفاعل الأهداف الخاصة والعامة عبارة عن حشود (كمية) لا تعطي معنى للمجتمع، فالمجتمع كما وكيفا، كما من البشر، وكيف من القيم. ولهذا المجتمع كمفهوم يصور ذهنيا ولا يرسم، لأنه لم يكن مثلثا ولا مربعا ولا أي شكلا من الأشكال الهندسية. وهكذا التطور كالمجتمع لا يرسم مع أن دلالته ترسم بيانيا بالمنحنيات والمضلعات والأشكال الهندسية الأخرى. ويتضح التطور بمقارنة أثر المتغيرات على الموضوع عبر الزمن سواء كان الموضوع قابلا للمشاهدة أو الملاحظة.

المكان:

هو حيز تشغله الأجسام ويمكن ملاحظته وقد يكون من الصعب مشاهدته، والمكان سابق على الجسم أو الشكل، كأسبقية القالب على المقولب فيه، وبالمشاهدة قد يصعب على المشاهد الفصل بين المكان والجسم الذي يملأه، ولكن باستخدام وسيلة الملاحظة يمكن التمييز بينهما. إذن المكان هو الإطار العام الذي يحتوي الأشكال والأجسام. فلولا وجود مكانا للأرض ما كانت. ولكن ماهو مكان الأرض؟. هو الإطار الخارج عنها والذي يشكل محيطها الحسابي، ولذلك فالمحيط لايمكن أن يكون جزأ من المحاط، محيط الأرض لايمكن أن يكون جزأ منها، ولا هي تكون جزء منه. وفي اعتقادنا لا يمكن أن يكون للمحيط شكل ثابت أو قالب محدد، بل دائما المحيط متباين، ولم يقتصر على الأشكال المستطيلة والمربعة والمثلثة أو الدائرية، بل يتعداها إلى كل شكل وكل جسم، فللطائر محيطه وللإنسان محيطه الذي يحدد معالمه. وهكذا لكل شكل محيط خاص به. ولهذا أتساءل، هل هذا الإطار أو المحيط يمكن مشاهدته؟ في اعتقادنا من الصعب مشاهدته، ولكن بالإمكان ملاحظته.

فالمشاهدة لايمكن أن تتم إلا للأشياء المحددة والمحصورة كالأجسام والأشكال الهندسية، أما الملاحظة فتتعدى ذلك إلى ملاحظة الظواهر. فالمكان ظاهرة، والزمان ظاهرة، والطلاق ظاهرة، الزواج ظاهرة، والحركة ظاهرة، وهذه الظواهر وغيرها لايمكن أن تشاهد بالعينين ولا بوسائل تقنية حديثة، ولكن جميعها تلاحظ ، وإلا هل هناك من يستطيع مشاهدة الحركة أو الزواج أو الزمان؟ إنه من غير الممكن.

الحركة لا تشاهد، ولكن الذي يشاهد هو المتحرك، فرفع القدم إلى الخلف ودفعه إلى الأمام لضرب كرة القدم تشاهد، ولكنها لم تكن هي الحركة. بل الذي يشاهد هو المتحرك (القدم)، ومن خلال مشاهدة القدم تلاحظ الحركة، حركة القدم وحركة الكرة. إذن الحركة هي ربط العلاقة بين المتحركات من الذهن إلى الهدف وهذه كلها لا تشاهد، ولكنها تلاحظ، ولذلك يكون الفرق واضحا بين المتحرك والحركة، والفرق بينهما هو ان المتحرك لابد وأن تكون له صورة أو شكل، ولهذا يشاهد، أما الحركة فلا يمكن أن يكون لها صورة أو شكل، ولهذا لاتشاهد. فالحركة قوة تندفع أو تدفع. والقوة لا تشاهد ولكنها تلاحظ (تدرك)، وهكذا الزواج لا يشاهد والزمان لا يشاهد، ولكن كل منهما يدرك كالأبوة والعمومة والمحبة، وإلا هل هناك من يشاهد الزواج؟ بالتأكيد لا، الذي يشاهد هو الرجل والمرأة، والبشر المشاركين، والوسائل المستخدمة، والوثيقة التي وقع عليها من قبل الطرفين والشهود، وهذه لم تكن الزواج، فالزواج هو الذي يلاحظ من خلال اكتشاف العلاقة بين عناصره الكامنة والظاهرة والتي تجعل من الزوجين لباسا لبعضهما البعض نتيجة وجود ألفة ووجود قوة وحركة تجاذب.

كل الأشكال الهندسية لايمكن أن تكون أشكالا إلا ولها أماكن فالمكان هو القالب الذي تتشكل فيه الأجسام والأشكال الهندسية، فالأرض كشكل هندسي تتكون في مكان ومن مادة، المكان بالنسبة لها هو الإطار الخارجي أو المحيط الخارجي الذي تحمل فيه، والأرض هي المادة الداخلية المحاطة بدائرة مكانية، ولهذا من الصعب على البسطاء في المعرفة والبحث العلمي أن يدركوا الفارق أو يفصلوا بين الأرض كمادة وبين محيطها الخارجي، أما الملاحظ العلمي يمكنه إدراك الفارق بينهما ويمكنه الفصل بينهما، حيث أنه يعرف إن المادة التي تتكون منها الأرض لم تكن المادة التي يتكون منها محيطها الخارجي. وعليه لا يتم الاتفاق مع رأي الفيلسوف ديكارت في قوله

"الأجسام لا تختلف عن المكان الذي يحتويها"(80). فالمكان كما سبق وأن بينا شيئا، والجسم الذي يملأه شيئا آخر، فالأجسام عندما تشغل حيزا تتحد مع المكان من حيث التماس المحيطي، فعلى سبيل المثال: كمية الماء في الخزان الذي طوله ستة أمتار، وعرضه أربعة أمتار، وارتفاعه مترين، يكون حجمها يساوي 2x4x6 = 48 مترا مكعبا، وهو حجم الشكل الرباعي سابق الذكر، وعندما يتم تفريغ الماء من الخزان الرباعي يكون حجم المكان هو المحيط بالماء وهو الجدران السداسية المكونة للشكل الرباعي، ولهذا يكون الماء هو الجسم، والمحيط ذو الستة أوجه هو المكان الذي ينفصل عنه الجسم المائي عندما يفرغ منه، فيكون حيزا خاليا من الجسم المشاهد والملموس. فهو حيز مكاني يمكن ملأه بأي جسم آخر يمكنه أن يحتويه بالشكل السابق. وللمكان الخارجي المشاهد مكان يحتويه هو الآخر فمكان الخزان المائي السابق هو أعلى سطح المسكن، قاعدته السطح ومكانه في الهواء وهو الحيز الذي يشغله منه، والذي لايمكن مشاهدة المكان إلا به (بالخزان كجسم). والذي يمكن ملاحظته بدونه، فعندما يزال الخزان من مكانه، فهل يمكن لأحد أن يشاهد المكان الذي كان فيه الخزان؟.

إذن المكان يمكن ملأه بجسم، سواء كان جسما صلبا أو غير صلب وأي جسم إذا لم ينتظم مع الحركة أو يتزن معها لابد وأن يصيبه الخلل، ولهذا كان للهندسة ضرورة في البناء والتصميم، لأنها هي التي تجعل للمكين مكانة، ولذلك ينبغي أن تكون مكانة أي جسم متزنة على الأرض، أو في مجال حركتها الذاتية أو المدفوعة إليها، كاتزان مكانة الود في الصدور، فالمكانة حيز، والحيز قد يكون مكين وقد لا يكون، يكون مكيناً كحيز الجنين في بطن أمه الذي يجعل للجنين مكانة عاطفية عند أمه وهي تحمله وهن على وهن [ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين](81)، وعندما يكون المكان غير مكين، يكون غير مأسوف عليه إذا ما غير أو أزيل من الوجود.

المكان المجرد:

المكان المجرد هو الحيز السابق على كل شكل مشاهد، والذي يمكن مشاهدته بعد انشغاله بجسم، والفرق بين المكان والمكانة، هو أن **المكان**

80 – الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1986م، ص 780 .
81 – سورة المؤمنون، الآية 13 .

يمكن أن يكون مشاهدا، ويمكن أن يكون مجردا، أما المكانة فهي دائما مجردة تلاحظ ولا تشاهد، كمكانة الحبيب في فؤاد حبيبه، ومكانة الأبوة والأمومة بين البشر، **والعلاقة بينهما** (بين المكان والمكانة) هو ان المكانة مع أنها مجردة إلا أنها تشغل حيزا مما يجعلها تنتقل من المجرد إلى المشاهد. فعندما تكون للمؤمن مكانة بين الناس فقد تدفعهم هذه المكانة إلى الدفع به إلى مكان بينهم، فمكانة محمد عليه الصلاة والسلام هي التي جعلت له مكانا بين المسلمين، وهكذا مكانة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي من بعده رضي الله عنهم، فمكانتهم هي التي حرضت مجتمعهم بأن يجعل لهم أماكن الصدارة وتحمل المسؤولية من بينهم. [قل يا قومي اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون](82). بمعنى اعملوا على أن تكون لكم مكانة واعتبارات لكي تأخذوا حيزا لتتواجدوا فيه، ولكن أية مكانة هذه؟، هل هي مكانة عليا أم مكانة دنيا؟ ولأن هذه الآية تشير إلى الكافرين والظالمين فهي تشير إلى المكانة الدنيا. أما المؤمنين فمكانتهم عليا، ولذلك ينبغي أن يعملوا عليها لكي يكون لهم اعتبار. إذن المكان سواء كان مجردا أو غير مجرد يختلف عن المكانة. المكانة اعتبار ورضا نتيجة تقدير نفسي، والمكان المجرد هو الذي لايشاهد ولكن يحس به ويلاحظ، كمكان الخليفة والقائد والرئيس والملك في تحمل المسؤولية، ولهذا الخلافة والقيادة والرئاسة والملكية لا ترسم ولا تشاهد ولكنها تلاحظ ولها قوانين ونظم. إذن المكانة هي المنزلة التي تشغل حيز، فمكان المنزل من الحديقة قد يعطيه مكانة رائعة لدى المشاهدين والملاحظين. بمعنى يشغل حيزا من مجال تفكيرهم، ويجعل الانشراح في صدورهم، ويخرج الكلمات من أفواههم، ولذلك قد لا يكون الفرق بين المكانة والمكان حيث أن جمع مكانة مكانات وعندما يتمكن الشيء من مكانه فهو مكين.

الفراغ المكاني:

الفراغ وجود قوة جذب، ومثير يحفز المتحرك على الحركة والإقدام وهو مكان الاستقرار للأجسام المشاهدة والملاحظة، فلو لم يكن الفراغ سابق على الأجسام، ما كانت. فالأرض افتراضا، لو أخرجت من مكانها الذي تشغله

82 - سورة الأنعام، الآية 135 .

ألا يكون مكانها مصدر جذب لأجسام أخرى تشغله؟ أو لو كان مكان الأرض مشغولا بجسم آخر، فهل يمكن أن تكون الأرض. فلو دخلت إلى الفصل الدراسي ووجدت جميع المقاعد مشغولة بالجلوس فهل يمكنك الجلوس على مقعد أم تكون واقفا إلى حين خروج أحد الطلبة من الفصل؟، وبعد خروج أحد الطلبة من الفصل ألا تحس بأن المقعد بالنسبة لك مصدر جذب للجلوس عندما يتوفر لك الفضاء المكاني أو الفراغ المناسب؟.

المكان هو حيز للامتداد والحركة المتناهية، وهو المجال المتكون من تفاعل الحركة مع السكون كتفاعل البلورات في الماء وتفاعل الأكسجين في الهواء، ولهذا طبيعيا يكون المكان سابق على المكين فيه، أو المتمكن منه. ولو لم يكن المكان قابل للانشغال أمام القوة المتحركة تجاهه، ما كانت الحركة. وتحدث الإزاحة للأجسام عندما تختلف القوة الضاغطة في اتجاهين مختلفين، حيث يحدث الامتداد في اتجاه الحركة الأضعف.

ونتيجة تداخل الأجسام مع الفراغات أو التصاقها في نسيج تداخل المشاهد مع الملاحظ يكون المجال الحركي أكبر للأجسام الأكثر صلابة والأكثر قوة. وإلا هل يعتقد أن تكون الحركة لو لم تكن الفراغات في نسيج والتصاق مع الأجسام؟ فهل يمكن أن نمشي على أقدامنا لو خليت الدنيا من الفراغات غير المشاهدة؟ وهل يمكن أن تطير الطائرة لو كانت السماء عبارة عن أجسام متصلة؟ وهل يمكن أن تكون للمدفع فوهة لو لم يكن للفراغ وجود؟

وإلى جانب ذلك لا يمكن أن تكون الحركة الذاتية لو لم تكن هناك قوة حتى وإن توفر الفراغ المنسوج، فما معنى العاجز عن الحركة؟ معناه فاقد القوة الدافعة للحركة. ولماذا البشر يمشون ويقفزون ويجرون؟. لأنهم ذو قوة حركية في مجالات نسيج الأجسام مع الفراغات التي تسمح لهم بالحركة. وهي مثل المجالات التي تسمح للمقذوف من إصابة الهدف والطائرة من الطيران في الهواء، ولهذا تشاهد الطائرة متحركة في الجو ولا يشاهد ممرها أو طريقها الذي قد تتجمع فيه قطرات الماء مؤقتا وتتلاشى، فالطريق الذي نسج بالأجسام الدقيقة والفراغات المتداخلة هو أضعف من أن يكون عائقا (مانعا) في طريقها، ولهذا كلما زادت كثافة الأجسام وقلت الفراغات كلما قلت الحركة، وكلما زادت الفراغات زادت الحركة.

وتتساوى الأجسام في الحركة عندما يكون الفراغ التام وتنعدم الجاذبية، فالسرعة والحركة والحجم تتأثر بالجاذبية، والتي عندما تنعدم

تتساوى الأجسام في حركتها، ولهذا زيادة الوزن هي عبارة عن زيادة قوة اجتذاب وبالتالي عندما تنعدم الجاذبية أو أن يكون الجسم في فراغ تام فإن حركة الأجسام تتساوى.

وقد يتساءل البعض، هل للفراغ مكان، أم أن الفراغ مكان في حد ذاته؟. فإذا كان مكونا طبيعيا فلابد وأن يكون له مكان، وإذا كان مكونا ميتفايزيقيا فهو المجرد من المكان، وبالتالي مجردا من المشاهدة. ولكن بما أننا نتكلم عن فراغ فهذا يعني أننا نتكلم عن موجود، وبما أنه موجود بيننا، إذن بالضرورة يشغل حيزا، وبما أنه فراغ، إذن هو المحصور بين أجسام قوية التماسك، ولهذا من المسلمات أن يكون له محيط وله مساحة يشغلها. ومع أنه يشغل مساحة وهو فراغ، إذن من المسلم به أيضا أن يكون معرّضا لأن يمتلىء بغيره من الأجسام كلما توفرت لها شروط ملئة. وعليه يكون الفراغ مكانا له مكان، وهو في حالة حركة. والفراغ مكان ضعيف أمام قوة الامتداد.

يقع الفراغ بين المشاهد والمجرد والمحسوس، فيكون في حالة مشاهدة عندما يكون خاليا من جسم يشاهد، ومحصورا بين محيط يشاهد ، كفراغ خزان المياه من الماء. ويكون محسوسا عندما لا يحصره مشاهد كالفراغ في الهواء الذي يسمح بالحركة لكل متحرك قادرا على الحركة. ويكون مجردا عندما يكون خاليا من معطيات الحياة فيه وعندها تتساوى فيه سعة الأجسام بغض النظر عن قوتها، وهكذا عندما يكون مفهوما مجردا ليس إلا .

الفرق بين الفراغ والخلاء:

الفراغ التام هو المتخلص من الأجسام، ومن السوائل والغازات، وهو غير صالح للحياة الطبيعية لمعظم الكائنات. أما الخلاء هو مكان قد يكون صالحا للحياة الطبيعية عندما يكون على كوكب صالح للحياة، وقد لايكون عندما يكون على كوكب غير صالحا للحياة الطبيعية. والفرغ لا يشاهد، أما الخلاء فقد يشاهد أو يحس به. في الفراغ التام تتساوى سرعة الأجسام، أما في الخلاء فلا تتساوى، وتختلف الحركة هي الأخرى في الفراغ عنها في الخلاء، الحركة في الخلاء طبيعية، أما الحركة في الفراغ غير طبيعية، تطير الفراشة بين الحين والآخر في الخلاء، ولا يمكنها أن تطير في الفراغ التام، وذلك لعدم توفر اشتراطات الطيران بالنسبة لها.

وهي عدم توفر هواء للحياة ولتبسط الفراشة عليه جناحيها للتحرك، إلى جانب ذلك عدم وجود مكان للحياة في الفراغ التام. ولهذا الفراغ غير التام ميسر للحركة، أما الفراغ التام فمعسر لها. وبناء على ذلك تكون الحركة في الأرض (في داخلها كجسم) أصعب من الحركة في الماء، وذلك لقلة الفراغات بين مكوناتها عن الفراغات التي تتخلل الماء، فشدة تماسك مكونات الأرض أكثر من شدة تماسك مكونات الماء، وهكذا تكون الحركة في الماء أصعب من الحركة في الهواء، وذلك نتيجة وجود فراغات أكبر في الهواء من الفراغات الموجودة في الماء(83). وعليه **تزداد سرعة المتحرك كلما زادت قوته، وكلما كبرت مساحات الفراغات المتحرك فيها.**

المكان بين المشاهد والملاحظ:

هناك مكان **يلاحظ أولا ويشاهد ثانيا**، وهناك مكان يشاهد **أولا ويلاحظ ثانيا**، فالمكان الملاحظ أولا والمشاهد ثانيا، هو الذي لا يعتمد على غيره من المخلوقات في الوجود والحركة، كمكان الطائر في الهواء، ومكان الشجرة وخزانات المياه المرتفعة عن الأرض.

والمكان الذي يشاهد أولا ويلاحظ ثانيا، هو الذي يشغل حيزا قبل ملئه بجسم، كالبالونة والقوارير والخزانات، ولهذا، فلشجرة النخيل كغيرها من الأشجار مكان فوق الأرض وهي المسافة الخارجة عنها (عن الأرض) والذي لا يشاهد بدونها، حيث أنها إذا سقطت، سقطت المشاهدة عن المكان الذي كان يحتويها، وهذا المكان هو المكان الملاحظ أولا. أما المكان المشاهد أولا فهو الخزان الذي صنع في مكان ملاحظ. ولذلك تشاهد الأرض ولا يشاهد مكانها، وتشاهد النخلة ولا يشاهد مكانها المشار إليه (مكانها من الجذر إلى الجذع إلي الأغصان والأوراق والثمار) فلو كان مكان النخلة سطح الأرض فقط، ما كان للنخلة ظل عليها (على الأرض)، ولهذا مكان النخلة يختلف عن مكان النبع، فمكان النخلة من سطح الأرض حيث الجذر إلى أعلى من سطحها، في حين مكان النبع من قاع الأرض إلى سطحها. والأماكن التي تشاهد أولا، هي كالمعدة لتجميع الطعام، والجهاز التنفسي لاستخلاص الأكسجين من الهواء الجوي، أو المسكن للسكانين والفصل للدارسين وغير ذلك كثير.

83 - أرسطوطاليس، الطبيعة، "ترجمة إسحاق بن حنين"، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الجزء الأول، الدار العربية للطباعة والنشر، 1964، ص 372.

لكل مكان أبعاد وأحجام يمكن قياسها عند الثبات ويمكن مشاهدتها وملاحظتها أثناء الحركة، سواء بالعين المجردة أو بوسائل الاختراع العلمي، مثل حركة المسير والقفز عند البشر وحركة الفراشة وحركة السيارة وحركة الطائرة وحركة المقذوف الصاروخي، وكل حركة متناهية وان اختلفت المسافات المقطوعة والسرعة. فمكان الأرض متناه بحجم الأرض وحركتها متناهية بنهاية فلكها، وسرعتها تقاس بالزمن الذي تقطع فيه المسافة الفلكية، وما اختلاف سرعة الكواكب في قطع المسافات المختلفة وهي تدور في فلكها إلا دليلا على اختلاف المقياس اليومي على كل كوكب من الكواكب والنجوم واختلاف المسافة الفلكية بين الكواكب والنجوم. فإذا كان اليوم هو نتيجة دوران الأرض حول نفسها، فإن العام هو نتيجة دوران الأرض حول الشمس مما جعل العام بالنسبة للأرض هو 365 يوم تقريبا، والعام بالنسبة لكوكب الزهراء 224 يوم، والعام بالنسبة لعطارد 88 يوم تقريبا وهكذا بقية الكواكب في حالة اختلاف نتيجة اختلاف السرعة والمجال الحركي لكل كوكب، وصدق الله العظيم في قوله تعالى : [وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون](84).

ومع أن الكواكب يمكن مشاهدتها وهي في حالة حركة إلا أنه من غيرالممكن مشاهدة أماكنها وأماكن حركتها التي يمكن ملاحظتها. وبما أن لكل كوكب بداية ونهاية ولكل جسم بداية ونهاية، فإنه من الممكن إذن قياس ومعرفة مساحة كل جسم أوحجمه ومحيطه أو أبعاده.

وأتساءل : هل الطائر وهو في حالة طيرانه يشغل حيزا مكانيا؟ نعم. لو لم يكن هناك مكانا للطيران ما طار طائرا وارتفع. ولو لم يكن هناك نسيج من الفراغ والخلاء والامتلاء ما تيسرت الحركة، وما شغل الطائر أثناء طيرانه حيزا مكانيا وهو في حالة حركة وامتداد . والطائر لايشغل إلا حيز جسمه فقط، ولهذا أثناء الحركة والطيران يشغل بما يساوي حجمه آلاف الأماكن كلما امتد من مكان لآخر. وهكذا الريشة المتطايرة في الهواء تشغل حيزا مكانيا.

المكان قد يكون مشاهدا وملاحظا، وقد يكون ملاحظا فقد عندما يكون مجردا، فالأماكن المشاهدة وضحت كثيرا، أما الأماكن المجردة فقد تحتاج لتوضيح، فإذا تساءل أحد : هل خيالاتنا تشغل حيزا أم أنها لا تشغل

84 - سورة الحج، الآية 47 .

حيزا؟ في اعتقادنا بكل وضوح تكون الإجابة نعم، إنها تشغل حيزا من تفكيرنا ومن السعة الاستيعابية لمداركنا عندما تنطلق من المشاهد إلى المجرد، أو عندما تنتقل من المجرد إلى المشاهد. فعندما ننظر إلى القمر كمشاهد، فقد نتساءل: مَنْ هو المبدع الذي خلقها؟ وعندما نعرف الإجابة بوضوح يتأكد لنا ان الذي خلقها الله الذي لا يشاهد. وعندما نفكر في قانون الجاذبية كمجرد، نعرف لماذا سقطت التفاحة كمشاهد من الشجرة إلى الأرض، مما يجعلنا ننتقل من المجرد إلى المشاهد.

وكما سبق وان قلنا ليس كل مكان يشاهد، كذلك يمكن القول ليس كل شيء يشاهد، فالعين كمكان للنظر تشاهد والنظر كشيء لا يشاهد. وهكذا الأذن كمكان للسمع الذي لايشاهد واللسان بالنسبة للذوق، والجلد بالنسبة للمس، والأنف بالنسبة للشم. ولهذا أماكن الإدراك تشاهد، والأشياء ذات العلاقة تلاحظ.

وهناك أماكن لا تشاهد وأجسام لا تشاهد مع أنها ذات علاقة واحدة لوظيفة واحدة، كالعقل بالنسبة للإدراك والتمييز، الذي هو مكان لا يشاهد. والإدراك الذي هو الآخر لا يشاهد، ولكن يتم التعرف على كل منهما بالملاحظة.

مكان الموضوع:

لاتتم الحركة الفكرية إلا بتوفر مكان مناسبا لها، وفراغ يسمح للمعلومات أن تتمكن منه لتحل محلها بين معلومات أخرى سواء كانت سابقة أو ستكون لاحقة، وإذا لم يتوفر الفراغ كمكان للمعلومة الجديدة لا يمكن لها أن تفهم أو تستوعب من قبل الذي تقال له، وبالتالي لا يتم استقبالها من المرسل، وتمتد المعلومة من عقل إلى عقل كلما هيأ لها المستقبل المكان المناسب لاستقرارها، وتبقى خارجه إلى أن يتهيأ لاستقبالها، ولا يتهيأ لها إلا إذا كان غير مشغول بغيرها، ولهذا يمل الطلبة من تلقي المعلومات كلما انشغلوا بغيرها سواء هم في حالة تذكر أو هم في حالة تفكر، ومتى تخلصوا من الانشغال كان الفراغ وتمكنوا من الفهم.

وبما أننا حاولنا الإجابة على المكان وتحديده بشكل عام، فإنه من المفيد أن نحدد الموضوع وذلك من خلال تحديد مكانه وعناصره المتأثرة به سلبا أو إيجابا، والمتغيرات التي أثرت على ظهوره أو كمونه، والأسباب التي

كانت وراءه، والعلل التي كونت الأسباب. وبما أن الموضوع جزء من المعرفة وللمعرفة أماكن منها ما يشاهد على الأرض كالزخرفة والآثار والنقوش والصحف والمخطوطات ومنها ما يلاحظ بالعقل وبما تدركه الحواس الخمس. وكما إن المكان في حالة حركة كذلك المعلومات في حالة حركة، فهي تتحرك بين البشر وتحرك من قبلهم من عقل لآخر، ومن مجتمع لآخر وهي في حالة تبادل وتغير وتطور. فعند دراسة أي ظاهرة أو موضوع علميا لابد من تحديد مكانه وزمانه الذي تميز به، وتحديد المجتمع الذي تأثر به أو عانى من جرائه المتاعب والمشاكل، وذلك بدراسة من كانوا على علاقة مباشرة أو شبه مباشرة بظهوره. ولا يفضل التمثيل العيني في دراسة الظواهر والمواضيع التي تهم المجتمع بأسره، لأن العينات لا يمكن أن تمثل المجتمع لا أحسن تمثيل ولا أسوا تمثيل، ولكنها تمثل نفسها فقط، ولا تفيد إلا لإعطاء مؤشرات Indicators عن المجتمع وظواهره ومشاكله.

وكذلك تحديد مكان الدراسة أو البحث يستوجب من الباحث أن يحدد أولا : موضوع البحث، وثانيا : تحديد مجتمع البحث أو الدرسة، فإذا كان موضوع البحث هو الانحراف، ونوعه السرقة بالإكراه وفقا للحالات الموثقة بسجلات الشرطة والنيابة، وإذا قصر الباحث مجتمع بحثه على الحالات التي أصدرت ضدها أحكام، فبعد أن يطلع الباحث على السجلات قد يلتجىء إلى تصنيفها وفقا لمكان الميلاد أو الجنسية أو الدين، وإذا استبعد أو استثنى الأجانب من الدراسة، ثم صنف المحليين إلى أماكن ميلادهم، ثم حدد مدينة بعينها، فيكون تحديد المدينة كمكان للبحث والدراسة مترتبا على تحديد الموضوع وتحديد مجتمع الدراسة. ولهذا العلاقة ثابتة بين مجتمع الدراسة والمكان المدروس. وبناء على ذلك نلاحظ ان المكان يستوعب الأجسام كما يستوعب المواضيع.

والمكان دائما سابق على المتمكن فيه أو الممكن منه سواء كان جسما أو موضوعا، فالأرض سابقة على من سكن فيها، ومكانها سبق عليها، فهي مثل السفينة تزيح وزنها من الماء لتحل محله، فالبحار والمحيطات أولا، ومكان السفينة ثانيا، والسفينة ثالثا. هكذا كانت الأرض ثالثا، ومكنها ثانيا، والوجود أولا. فبعد أن كان الوجود، كانت الأرض التي أزاحت وزنها منه كما أزاحت السفينة وزنها من البحار والمحيطات وحلت محلها في حركة ذاتية تتفق تماما مع قانون الطفو، فهكذا كانت الأرض، وهكذا تكون المواضيع.

ومع أن الأماكن تشغلها الأجسام كما يشغلها الفراغ إلا أن الأجسام دائما تشغلها المواضيع، وذلك لأن المواضيع دائما مجردة ليست لها شكل ولا صورة، فعلم الفضاء مجرد، والحرية مجردة، والديمقرطية كذلك، وكل موضوع هو مجرد في أساسه، وما التطبيقات إلا وسائل لنقل الموضوع من المجرد إلى المشاهد والملاحظ أو المحسوس، وبما أن الوسائل المستخدمة في ذلك هي بشر أو من صنع البشر، والبشر لهم مكان فينبغي أن يحدد البشر المستهدفين بالبحث والدراسة بحدود مكانهم الذي جمعهم.

وتتداخل الأماكن مع بعضها البعض وهي في حالة حركة كما تتداخل أجهزة الإنسان في بدنه، فلكل إنسان مكانه سواء أثناء الحركة الذاتية أو الحركة المدفوعة أو أثناء السكون، وعندما يركب الناس السفينة يصبح الناس بأماكنهم في مكان وهي السفينة التي هي الأخرى في مكانها، ولهذا إذا كان الرحم هو مكان الجنين فتكون البطن هي مكان الرحم، ويكون البدن مكانها جميعا. وهكذا تتداخل المواضيع مع بعضها البعض في المكان الواحد من خلال تداخل العلاقات بين عناصره سواء كانت مؤثرة أو متأثرة كانوا مؤثرين أو متأثرين.

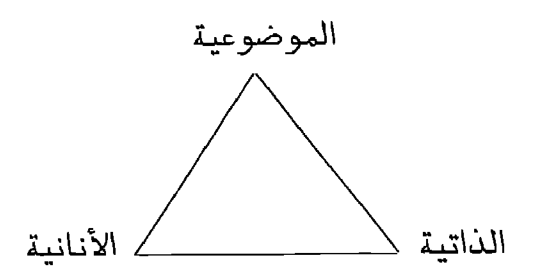


الفصل الخامس

مثلث التحليل [illegible]



أضلاع مثلث التحليل العلمي:



يتكون مثلث التحليل العلمي في طرق البحث الاجتماعي من الأضلاع الآتية : الموضوعية، والأنانية، والذاتية. وبما أن مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة كمتناه تحليلي، فبدون شك ستزداد عدد زواياه كلما أسقطنا عمودا على القاعدة من منتصف زاوية الرأس، وهكذا سيزداد عدد الزوايا كلما أسقطنا عمودا آخر من داخله إلى النهاية، ومع ذلك فلا يمكن أن يزداد حجم المثلث، فالمثلث الذي رسمناه بطول أضلاع ثابتة لا يمكن أن يزيد حجمه مهما زادت عدد زواياه مما يجعل المثلث متناه وزواياه متناهية مهما تعددت، وذلك لوجودها داخل متناه.

أولا: الموضوعية: Objectivity

عندما يقوم الباحث بدراسة ظاهرة أو مشكلة قد يطلب منه أن يتجرد من خصوصيته التي تميزه عن غيره لكي لا يتأثر الموضوع بلمساته، ولكي يشار إليه بالموضوعية، وإذا كان الأمر كذلك اتساءل : هل الخصوصية عيبا علميا أم ميزة علمية؟ فإذا كانت من صنعنا فقد تكون عيبا، وإذا كانت من صنع صانعنا فبماذا تجيب؟ وقد يتساءل آخر : هل الخصوصية ذات علاقة بقدراتنا ومواهبنا وديننا وسيادتنا، أم لا علاقة لها بذلك؟ فإذا كانت ذات علاقة بإرادتنا وسيادتنا وقدرتنا فأين موضع العيب فيها؟ فهل من العيب الاعتزاز بديننا والتمسك بإرداتنا أم العيب أن ننسلخ عنها كمن ينسلخ من

جلده؟، وهل يعتقد في كتابات المنسلخين عن أمتهم ودينهم وهم يتباهون بثقافة الآخرين المعادين لأمتهم؟. هل هذه الموضوعية؟ نعم هذه الموضوعية التي يتادون بها، ولكن هل هذه موضوعية؟ بالطبع لا. إذن فما هي؟ . الموضوعية هي تقديم الحقائق كما هي لا كما ينبغي أن تكون عليه. ولهذا في الموضوعية تكمن الحقيقة . والحقيقة العلمية تهدف إلى كشف الزيف عن المعلومة سواء كانت معلومة صادقة أو كاذبة، فيجب أن تقدم كما هي لا كما يود لها.

ولإزالة اللبس والغموض عن الموضوعية ينبغي أن نفرق بين التزام الباحث بخطوات البحث العلمي أثناء تقصي المعلومات التي تعكس حقيقة الموضوع، وبين شخصانية الباحث التي لا تعكس حقيقته (حقيقة الموضوع). ولذلك التزام الباحث المسلم وتحيزه إلى دينه لم يعد عيبا بل العيب أن لا ينحاز إليه، ومن الموضوعية أن يتميز موضوع الباحث المسلم عندما يكتب عن الدين أو الأعراف أو الشخصية المسلمة وعاداتها عن كتابات ومؤلفات غير المسلم عندما يكتب عن نفس الموضوع. وقد يتساءل البعض : أيهما الموضوعي أو الأقرب إلى الموضوعية في مثل هذه الحالة الباحث أو الكاتب المسلم أم غير المسلم؟. في اعتقادنا عندما يكتب المسلم عن مجتمعه هو أقرب إلى المعلومة الصادقة من الكاتب غير المسلم، وكذلك يكون الكاتب غير المسلم أكثر معرفة بالحقيقة من الكاتب المسلم عندما يتعلق الموضوع بمجتمع الباحث غير المسلم.

وعليه فإن قول البعض بأن الموضوعية أن لا يدرس الباحث مجتمعه لكي يكون موضوعيا فيما يبحث أو يكتب قول لا تسنده ألما صدق. وهذه المناداة تزعمها بعض من المستشرقين الذين لا يريدون أن تقدم معارف صادقة عن أخلاقيات ومعتقدات وأعراف المجتمعات النامية وخاصة التي تدين بالإسلام، وذلك حتى لا تنتشر تعاليم موضوعية قد تهز نظم المجتمعات الغربية، ولهذا وجهت التهم إلى البحوث والدراسات العلمية التي تبرز أهمية وحجج الدين الإسلامي وأخلاقياته بأنها بحوث ودراسات وتعاليم غير موضوعية، ومن يقوم بهذه المهمة العلمية الرائعة يتهم بأنه غير موضوعي، للأسف الشديد صدّق بعض من أساتذتنا هذه الادعاءات وعملوا بها، في حين أزداد تمسك الغرب والمستشرقين منهم بصفة خاصة بدراسة مجتمعاتهم سواء في استطلاعاتهم العامة أو في دراسات قراهم أو حالات

مجتمعاتهم الخاصة دون أن يصف أحدهم الآخر بعدم الموضوعية، في حين يصفوا بحاثنا وكتابنا بعدم الموضوعية عندما يولونا اهتماما بأمتهم ومجتمعاتهم التي لها خصوصية تميزها عن خصوصيات الآخرين.

وعلينا أن نميز بين التزام الباحث بمبادئ أمته وتاريخها الذي به تعتز. وبين تزمت الباحث وأنانيته على حسابها وحساب خطوات البحث العلمي أثناء الدراسة والتشخيص والعلاج، فعندما يلتزم بمبادئ أمته ودينها، فإنه في هذه الحالة ملتزما بمبادئ عامة (ملكا للجميع)، وإلا هل يعقل موضوعيا أن يفكر الباحث المسلم أثناء قيامه بمهمة البحث والدراسة بأنه غير مسلم؟. وهل الإسلام والثقافة والعادات والأعراف أملاك لفرد بعينه ليقال عنه ينبغي التجرد منها وإلا يوصف بعدم الموضوعية؟ وعليه تكون الإجابة موضوعيا بلا. فإذا كان الدين هو المقياس العام للموجب والسالب والمستقيم والمعوج أو المنحرف، وكذلك تكون الأعراف والعادات، فكيف إذن يوصف الباحث المنسلخ عنها بأنه هو الموضوعي؟. وهكذا كل باحث عندما ينتمي أو يعتقد في اتجاه سياسي أو فكري قد يصعب عليه التجرد منه. فالباحث الاجتماعي الذي يعتقد في الفكر الرأسمالي لا يمكنه القيام ببحثه إلا داخل هذا المنظور (إلا وهو رأسمالي)، وإذا وجدنا باحثا من داخل المجتمعات الرأسمالية يقوم ببحث وهو متجردا من هذا المنظور فهذا يعني أنه غير منتميا إليه وقد يكون منتميا لغيره، أي منتميا للآخر. وهكذا إذا وجدت باحثا من المجتمع الجماهيري غير منتميا أو غير ملتزما بمعطيات الفكر الجماهيري فهذا يعني إنه الآخر، والآخر قد يكون سالبا له وموجبا لغيره وقد يكون غير متبين بعد.

الموضوعية نسبية وليست مطلقة، ولهذا التمسك بها وكأنها المطلقة في غير محله، إنه تحيزا سالبا يضعف حجة الباحث وقد يسفهها، ولأنها نسبية ينبغي أن تمارس بمرونة لا باشتراطات مسبقة. ولهذا يقول الدكتور علي عبد المعطي محمد، " ليس هناك موضوعية بل هناك وجهات نظر تنطوي على أحكام قيميه وتحيز لما ينبغي أن يكون"(85). مع أنني لم أوافق على أنه ليست هناك موضوعية، إلا أنني واثق بنسبيتها.

وبما أننا نتحاور مع الموضوعية حينا ومع المتعصبين بها حينا آخر فعلينا أن نتساءل، عما هي ركائزها؟ وفي اعتقادنا ترتكز الموضوعية على الموضوع أولا، والباحث ثانيا، فلا يمكن أن تكون هناك موضوعية في

85 - علي عبد العاطي. ومحمد السرياقوسي. أساليب البحث العلمي. الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. 1988م. ص 31 .

غياب الموضوع أو الباحث إذا كنا نتحدث عن أهميتها في البحوث الاجتماعية والإنسانية. وفي هذا الخصوص يقول الدكتور محمد السرياقوسي: " إن الفصل التام بين الذات الدراسة والموضوع المدروس مستحيل لما بينهما من علاقات متبادلة تربطهما وتدمجهما في وحدة معرفية لا تمايز فيها بين ذات وموضوع"(86). وعليه تفاعل الباحث مع الموضوع وعدم خروجه عنه يؤدي إلى الموضوعية، وخروج الباحث عن الموضوع لا يؤدي إليها، ولذلك يكون الباحث هو العنصر الأساسي في إبراز الموضوعية أو إخفائها، وبما أنه كذلك فلا داعي إلى تغيب دوره أو الإغفال عن أهمية ومراعاة خصوصيته التي قد تفيد كثيرا في التعرف على الجديد وتطويره بما يحققه نجاحا للبشرية بأسرها. وهذا يجعلنا نقول من الموضوعية عدم إغفال بعض الأدوار الفردية وقدراتها.

مما يجعلنا نتعمد عدم طمس شخصية الفرد وأهمية دور الجماعة والمجتمع في تطويرها وتنميتها، وبما أن الباحث هو الذي اكتشف القوانين وصاغ النظريات وهو الذي ساهم في المعرفة العلمية التي تطورت بها العلوم، ولأنه هكذا فلا ينبغي أن نجحد أو نغفل إسهاماته وجهوده الكبيرة في التطور العلمي نظريا وماديا، والذي يجب أن يطمس هو أنانية الفرد وأطماعه الخاصة التي هي على حساب الآخرين الذين لهم الحق مثلما له.

وعليه من الموضوعية أن يبتعد الباحث عن الأحكام المسبقة أو الأخبار السماعية عند دراسة الظواهر والمشاكل والمواضيع في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ومن الموضوعية أن يلتزم الباحث بالموضوع ولا يحيد عنه عند دراسة الظاهرة.

ومن الموضوعية أن يميز الباحث بين رغباته وأمنياته قبل البحث وبين النتائج التي توصل إليها والتي تخالف توقعاته وأمنياته وينبغي عليه أن لا يهملها أو يهمل جزء منها، بل عليه كتابتها كما كانت دون تحريف.

من الموضوعية أن لا يفرض الباحث نفسه في الموضوع ولا يملي اشتراطاته من خلاله.

من الموضوعية أن لا تعمم نتائج العينات على المجتمع الذي لم تستهدفه الدراسة بالبحث، فالعينة لا تمثل إلا نفسها، ولا تعطي إلا

86 - المرجع السابق. ص 44 .

مؤشرات Indicators عن المجتمع، وإذا عممت أحكامها كانت فاقدة للمصادق، ولهذا موضوعيا لا ينبغي أن تعمم نتائجها والأحكام المترتبة عليها على من لم تجرى عليه الدراسة أو البحث.

فقد يكون هناك خللا علميا وفنيا من الناحية الموضوعية في بعض الدراسات والبحوث عندما تحدد مجتمع الدراسة نظريا بأنه مجتمع المدينة أو المحلة أو القرية ثم تقصر الدراسة العملية على اختيار عينة لتمثله. وبما أن المجتمع المستهدف بالدراسة واحد سواء كان مجتمع المدنية أو القرية أو مجتمع المنحرفين أو مجتمع المحامين أو غيرهم وفقا للفئات الاجتماعية فلا داعي لعدم انسجام الجانب النظري مع الجانب العملي أو الميداني.

مجتمع المطلقين عند دراسة ظاهرة الطلاق لايمكن لأحد منهم أن يمثل الآخر في مشكلته وأسبابها التي دعته إلى الطلاق مما يستوجب دراسة مجتمع المطلقين دون ضرورة لاختيار عينة منهم لتنوب عنهم أمام الباحث أو فريقه المساعد.

من الموضوعية أن يعتمد الباحث على نتائج الموضوع قيد البحث ووفقا لمعطياته دون الالتجاء إلى التنبؤات Prediction التي قد لا يكون لها سندا على أرض الواقع(87).

من الموضوعية ألا تكون لها اشتراطات، فالاشتراطات قيود، وإذا كانت الموضوعية ذات قيود ففي هذه الحالة ينبغي أن يتحرر الباحث من قيودها لكي يكون باحثا موضوعيا وعلميا حرا. وبما أن البعض قد صاغ اشتراطات للموضوعية فهي أصبحت مقولبة على كلمة يجب الاشتراطية. وكلمة يجب فيها إجبار، أو إصرار عليه، كأن يقال لك يجب أن تتخلص من خصوصيتك (بما تختلف به عن الآخرين أو تمتاز) وأن تتجرد من ثقافتك ودينك وتقاليدك. إذا كانت الموضوعية هكذا مبنية على كلمة يجب فمن هو صاحب الأحقية في اتخاذ هذا القرار الإجباري لكي نطيع أمره ونتقيد بنواهيه؟ وهل إذا قبلنا بهذا الإجبار تكون بحوثنا حرة ذات سيادة؟ وهل يمكن أن يكون الباحث حرا وهو مقيدا بكلمة يجب؟.

عندما يتحرر الباحث من القيود الشخصانية (الأنانية) وتزال العوائق من طريقه يمكنه أن يقدم الجديد أو يطور مجهودا علميا سابق كلما التزم بخطوات البحث العمي التي تمكنه من التقصي الدقيق أثناء الدراسة والتشخيص والعلاج.

---

87 - W.H Theory construction and the problem of objectivity ; symposium sociological theory Publishers New York P. 504.

الموضوعية هي النزاهة في الرأي والأسلوب أو المنهج عند سبر أغوار التاريخ ووصف الظواهر والتجارب وتحليلها، والتخلص من الأحكام المسبقة التي لم تكن نتاج تجارب مثبتة أو أنها قوانين طبيعية. فالموضوعية ذات أهمية علمية عندما تقدم المعارف على حقائقها، ولا أهمية لها إذا لم تكن كذلك.

من الموضوعية أن تكون الأحكام نسبية وليس قطعية ومطلقة، وإذا كانت النسبية نظرية مثبتة في العلوم الطبيعية ألا يكون الأولى تصديقها والعمل بها في العلوم الاجتماعية؟ وإلا هل هناك من يعتقد أن نظرية النسبية لاتعتمد على الموضوعية في قوانينها؟ وإذا كان الوصول إلى نظرية النسبية في أساسه هو الاعتماد على الموضوعية في البحث العملي، ألا تكون الموضوعية في أساسها هي الأخرى نسبية؟.

وفي نظرية التقريب الإحصائي لا وجود للمطلق إلا الذي هو خارج مجال قدراتنا البشرية، وبالتالي في حالة إجراء العمليات الحسابية سواء بالجمع أوالطرح لايتم الانتقال من كم إلى كم إلا بالتقريب الحسابي، فعلى سبيل المثال، الانتقال من 1 إلى 2 يحتاج إلى كم من الكسور كجزيئات مترابطة تجمع بعد الواحد الحسابي لكي نصل إلي العدد 2، وهكذا لا يتم الانتقال إلي العدد 3 إلا بتقريب حسابي، وإلا لا يمكن الوصول إليها إلى النهاية، ولهذا عرفنا 1، . 01 ، . 0001، . 00001، . 000001، . 0000001، وهكذا لايمكن الوصول إلى العدد 2 إلا بالتقريب الحسابي وذلك لعدم وجود الأحكام المطلقة إحصائيا. وهذا يجعلنا نؤكد بأنه لا وجود للموضوعية المطلقة، بل الوجود للموضوعية النسبية. وبناءعلى ذلك أتساءل: هل من الموضوعية أن يتحرر فكر الإنسان وعقله من القيود والموانع أم من الموضوعية أن يقيد، أم أن كل شيء نسبي؟.

كلما كانت الموضوعية نسبية كلما كانت المعارف علمية، فعلى سبيل المثال: عندما يقوم باحث مسلم بدراسة على الدين الإسلامي فينبغي أن يكون أكثر صدق من غيره لو كان باحثا في نفس الموضوع وهو ليس بمسلم، فالمسلم باعتباره يدين برسالة محمد (الإسلام) ينبغي أن يكون أكثر إلماما بها من الآخر (غير المسلم) الذي قد يكون متحاملا على الدين الإسلامي نتيجة عدم اطلاعه بموضوعية عليه. وهكذا قد يكون الباحث المسلم هو الآخر غير موضوعيا عندما يتناول الديانة المسيحية أو اليهودية بالبحث والدراسة، ويكون غيره وفقا لديانته أكثر التزاما بالموضوعية في تقديم الحقائق.

وهكذا يختلف الباحثون بأساليبهم من مجتمع لآخر ومن زمان لاخر وفق اختلاف معطياتهم. فإذا تناول مجموعة من الباحثين موضعا واحدا فهل بالضرورة أن تكون النتيجة واحدة؟ في اعتقادنا ليس بالضرورة، فإذا كان الموضوع على سبيل المثال: هو دراسة جريمة العنف عند الشباب في مدينة طرابلس، وتناول هذا الموضوع مجموعة من الباحثين كلا مستقل عن الاخر في إجراء بحثه، فكان أحدهم باحث مشارك، والثاني باحث ملاحظ. والثالث باحث حالة بالمقابلة، والرابع باحث الجريمة بالمسح الاستبياني، فأيهم يا ترى يكون أكثر موضوعية من الآخر؟ في اعتقادنا الباحث المشارك هوالذي يكون أكثر موضوعية من غيره، وذلك لأنه شارك الجماعة في ارتكاب الجريمة، ولهذا يكون أكثر دراية من الباحثين الآخرين بأسباب الجريمة، ومبررات ارتكابها. ويليه الباحث الملاحظ إذا كان ملاحظاً عن بعد. أما إذا كان عن قرب بمعنى إذا لم تعرف الجماعة المرتكبة للجريمة بأنها تحت الملاحظة فقد يتبين الباحث ويتعرف على سلوكيات وتصرفات قد تعكس حقيقة الجماعة، ولكن إذا أحست الجماعة المنحرفة بأنها تحت الملاحظة فقد تسلك سلوكا متصنعا وهذا لا يعكس الحقيقة، ثم تأتي أهمية المقابلة في الحصول على المعلومات عندما تراعى مبادئها، وأهمها مراعاة مبدأ التقبل، تقبل الجماعة للباحث وتقبل الباحث للجماعة، ومراعاة مبدأ السرية. (سرية المعلومات)، فإذا أحست الجماعة بأن المعلومات التي أدلت بها ستكون اعترافات إدانة عليها، فقد تلتجئ إلى تظليل الباحث عن الحقيقة التي يبحث عنها. وبناء على ذلك ألا نتفق بأن الموضوعية نسبية وليست مطلقة. خاصة ونحن نعرف ان البحوث والدراسات لا تقوم بها ملائكة. بل يقوم بها الخطاءون.

تتأثر الموضوعية النسبية بمجال التخصص كما تأثرت بأسلوب الباحث ومنهجيته في تناول المواضيع. فإذا كان موضوع البحث هو الموضوع السابق جريمة العنف عند الشباب في مدينة طرابلس، وتناول هذا الموضوع مجموعة من الباحثين: باحث اقتصادي، وباحث اجتماعي، وباحث قانوني، وباحث سياسي، ألا تكون فرضيات كل باحث وحتى نتائج بحثه نسبية. بالنسبة للموضوع، بالنسبة للباحثين الآخرين؟ بمعنى ألا تتأثر دراسة الموضوع بدرجة الاهتمام والتخصص العلمي؟ إذا كانت تتأثر، إذن كل شيء من عندنا (البشر) نسبي ولا شيء من عندنا مطلق. والنسبية قد تكون ذات علاقة بكم

وقد تكون ذات علاقة بكيف. **فالعلاقة النسبية الكيفية علاقة ملاحظة**، كعلاقة الأمومة والأبوة والأخوة، وكل علاقة محبة مجردة، فالإحساس بهذه العواطف الوجدانية نسبيا حيث انه يختلف من شخص لآخر، وهذه المشاعر لا حدود لها مع أن لها نهايات. أما **العلاقة النسبية الكمية علاقة إحصاء ومشاهدة**. كالعلاقة بين عملية الضرب الآتية:

25 = 5x5

ولتوضيح ذلك ينبغي أن نعرف التمييز لعملية الضرب هذه، فإذا كانت الخمسة الأولى هي 5 حجرات، والخمسة الثانية هي 5 خمسة طلبة، فهذا يعني ان في كل حجرة 5 طلبة، ممايجعل مجموعهم يساوي حاصل الضرب للعملية الرياضية 5x5 = 25 طالبا.

والاستنتاج هو وجود نسبة ثابتة من الطلبة في كل حجرة من حجرات الدراسة.

ولكن لو كان عدد الطلبة في الحجرة الأولى 5 طلبة، وفي الحجرة الثانية 10 طلبة، وفي الحجرة الثالثة 15 طالب، والحجرة الرابعة 20 طالب، والحجرة الخامسة 25 طالبا، ففي هذه الحالة لا تستخدم عملية الضرب الحسابي، بل تستخدم عملية الجمع لمعرفة عدد الطلبة في الحجرات الخمس.

والاستنتاج من المسألة السابقة هو أن نسبة الطلبة في الحجرات الخمس غير متساوية، فالنسبة بين عدد الطلبة في الحجرة الأولى والثانية = 1 إلى 2، ونسبة عدد الطلبة بين الحجرة الأولى والخامسة = 1 إلى 5، وهكذا تختلف النسب بين عدد الطلبة في الحجرات. وهذا ما قصدنا بالنسبة الكمية.

الموضوعية أسلوبا علائقيا يربط بين الباحث وثقافته وقدراته وموضع بحثه، وهذا يجعل التأثير والتأثر واضحا بين هذه العلائق التناسبية والتي لولا تناسبها ما كان بينها ترابط، فعندما لاتكون الثقافة والقدرات العقلية ذات تأثيرا سالبا أو ذات عوائق على الباحث في دراسته حينها يكون الباحث ملتزما بمضمون موضوعه وفقا لخطوات البحث العلمي وهو غير متأثرا بأهوائه الشخصية.

الكتابة والمحاورة على الموضوعية هي كتابة ومحاورة على أثر معرفة. وبم أنها أثر معرفة، فهي إذن تراكم عام من المسموع، والمشاهد، والملاحظ، والملموس، والمذاق، والمشموم، سواءكانت هذه المعارف من مكون كمي أو مكون كيفي فهي ذات أثر معرفي. وبما أن المعرفة تتكون من مجموع

ما تدركه الحواس فهي إذن نسبية التكوين، ولهذا نسبة من معارفنا عرفناها عن طريق حاسة السمع وأخرى عن طريق حاسة اللمس. وهكذا الأخرى عن طريق بقية الحواس. وعليه بما أن الموضوعية معرفة إذن الموضوعية مكون نسبي.

كل معرفة مكون نسبي

الموضوعية معرفة

إذن الموضوعية مكون نسبي.

وهكذا إذا كان الحوار العلمي هو المؤسس على المعرفة، والمعرفة نسبية، ألا يكون الحوار نسبيا؟ وبما أن الحوار نسبيا، والموضوعية نتاج الحوار، ألا تكون الموضوعية هي الأخرى نسبية؟

الحوار نسبي

الموضوعية نتاج الحوار

إذن الموضوعية نسبية

وحتى إذا سلمنا بمصداقية الموضوعية في حدود الالتزام بالنزاهة، والتقصي الدقيق، فإن النزاهة والتقصي الدقيق هما نتاج قدرات عقلية وإدراكات فكرية، وبما أن المدركات الفكرية نسبية، والموضوعية مدرك فكري، ألا تكون الموضوعية نسبية؟

المدركات الفكرية والعقلية نسبية

الموضوعية مدرك فكري وعقلي

إذن الموضوعية نسبية

وحتى إذا سلمنا بأن الموضوعية حقيقة، والحقيقة العلمية ليست مطلقة، فهل يمكن أن تكون الموضوعية مطلقة؟.

الحقيقة مؤقتة حيث انها تنتهي باكتشاف بطلانها، فكثير من الحقائق العلمية أصبحت ليست كذلك بالتطور العلمي والاكتشاف العلمي، ولهذا الحقيقة نسبية. وعليه فالعلم متطور وحقائقه مؤقتة، وكل فروض علمية أو بحوث جديدة تصبح في خبر كان أمام البحوث الجديدة التي ترتبت عليها أو تجاوزتها بما هو جديد. ولذلك يقول برنار ، "عند مشاهداتنا لفروضنا العلمية وقد اختفت عن أبصارنا، فإنها تقضي نحبها في ساحات الشرف كما

يستشهد الجندي في سبيل وطنه"(88)، ويقول يورد كليفورد : "الحقيقة ليست التي نتأملها دون خطأ، بل هي التي نعمل بها دون خوف"(89).

يكون التحليل موضوعيا عندما يلتزم الباحث بالموضوع، ولا يحيد عنه، من خلال المنهج العلمي الذي حدده، وفرضيات البحث وأهدافه، وألا يتمحور التحليل على رؤية الباحث الخاصة، أو عواطفه واتجاهاته الخاصة، أو لمصلحة جهة معينة، أو فرد بعينه، بل ينبغي أن يتمحور التحليل على الموضوع الذي تتضمنه الفرضيات حتى وان كانت النتائج المتوصل إليها لا تثبت صحة تلك الفرضيات التي حملته وهن على وهن.

ولذلك ينبغي على الباحث، أن يبين الأسباب التي دفعته إلى تحديد واختيار موضوع بحثه، والأهداف التي يسعى إليها من أجل تبيان القضية التي تربطه بالموضوع، فإذا كانت القضية خاصة بالباحث، أو ذوي العلاقة به (الذين يتأثر بهم عاطفتا، أو مصلحتا) فإن الموضوع قد يتأثر بأنانية الباحث بدرجة تزيحه عن اتجاهه، فيكون منحرفا، أما إذا تحرر الباحث من سيطرة الأنا فتكون القضية التي تربطه بالموضوع علمية وتتجه باستقامة نحو الأهداف العامة.

يتأثر الموضوع سلبا وإيجابا بالمكان كما يتأثر بالأنا، فإذا قاس الطبيب مثلا ضغط الدم لإنسان ما على قمة جبل مرتفع جدا، ثم قاسه على مستوى سطح البحر، ثم قاسه تحت سطح الماء، فإن الطبيب سيلاحظ اختلافا في ضغط الدم لنفس الحالة، وللمكان تأثير أيضا حتى على ممارسي الرياضة فعندما يلعبون على أرضهم قد تكون نتائجهم أفضل مما يلعبون على أرض الخصم، ولذلك ينبغي على الباحث أن يراعي تأثير الظرف المكاني على المعلومات والبيانات أثناء التحليل الموضوعي.

وينبغي أن يراعى الباحث التحليل ألزماني للموضوع، حتى لا يقيم موضوعا ما وقع في زمن ما بنظرة زمن آخر، لأن لكل زمن ظروفه الخاصة التي تميزه عن غيره من الأزمنة، ولذلك تختلف معطيات الزمان من وقت لآخر، مما يحث الباحثين على الالتزام بالتحليل الموضوعي للفعل أو السلوك أو الظاهرة في زمان حدوثها، مع مراعاة المتغيرات التي استجدت عليها، والتي أثرت على الحياة الحالية بشكل أكثر أو أقل سلبية. فالزمان الذي ظهر فيه سقراط وفلسفته يختلف عن زمان الفارابي، وزمنهما يختلف عن

88 – الموسوعة الفلسفية العربية. معهد الإنماء العربي. المجلد الأول. الطبعة الأولى. 1986م. ص 803 .
89 – المصدر السابق. ص 804 .

زمان الثورة الفرنسية، ولهذا الزمان الحاضر تختلف معطياته عن الزمان الماضي، مع أن الأفكار قد تكون متصلة، مما يجعل للزمان أثرا على تطور الفكر من خلال المتغيرات التي تطرى عليه، وبناء عليه، ينبغي أن تحلل الأفكار وفق معطياتها في الزمان الذي وقعت فيه لا بمنظور الوقت الحاضر الذي ظروفه ومعطياته تختلف عن ظروف ومعطيات الزمان الماضي. وإذا كان التحليل من أجل المقارنة فينبغي ألا نهمل الإيجابيات التي ظهرت أو وصلنا إليها في الزمان الحاضر، والتي أغفلت أولم تكتشف في الماضي. إذن عند تحليل المعلومات والبيانات ينبغي أن يراعى الموضوع من حيث تأثير السابق على اللاحق، وتأثير اللاحق على السابق فإذا كان الموضوع على سبيل المثال هو **المدينة الفاضلة**، فإن تناول هذا الموضوع يتطلب العودة إلى الماضي، إلى زمن سولون وسقراط وأفلاطون والفارابي، من أجل ربط اللاحق (الذي يقع في الزمان الحاضر) بالسابق. أو من أجل ربط السابق باللاحق، وهي ربط الآراء التي طرحت عن المدينة الفاضلة، بالآراء التي تطرح الآن(90).

إن التحليل الموضوعي هو التحليل بالمصادق، لا بتركيب المقدمات المتضمنة لنتائج المنطق الآرسطوطاليسي والتي قد تفتقد إلى المصادق أحيانا، كما هو حال القضية الآتية:

كل الحيوانات تخاف الأسد

واللبؤة حيوان

إذن اللبؤة تخاف الأسد

هذه النتيجة لا مصادق لها لأن الحيوانات تخاف الأسد، إلا اللبؤة فإنها لاتخافه، بل تعاشره بود، ويحدث بينهما الجماع الفطري، الذي تنجب من بعده اللبؤة شبلا يكون من بعد أسدا عظيما بعاطفة اللبؤة.

ولذلك ينبغي أن يكون تحليل المعلومات بالمثبت لا بالمتوقع، لأن المتوقع شكي، أما المثبت فيقيني، فعند تحليل القضايا العلمية يكون الاستشهاد عليها بالمثبت، لا بما يحتاج إلى إثبات، البرد، والحر، والمطر والزلازل والزواج، والطلاق مثبتات، ولكن هل غدا ستهطل المطر، أو يكون الجو باردا أو حارا؟ وهل غدا سيحدث زواج أو طلاق؟ كل هذه تحتاج إلى إثبات بالمثبت.

90 - محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية "دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة". بيروت: دار الطليعة، 1990م، ص 74-78 .

التحليل الموضوعي هو تحليل غير مقفل لأنه قابل للجديد مما يجعل أحكامه غير مطلقة، ولا نهائية إلا بالمثبت، ولذلك لم يضع التحليل الموضوعي سقفا للتفكير الإنساني المبدع، لأن الأحكام المطلقة في الزمان الحاضر قد تقع في شك الزمان المستقبل، وأن ما نصل إليه اليوم من نتائج اكتشافات لم تكن نهاية المطاف العلمي، بل إنها استمرارية لما سبق، ونقطة انطلاق لما قد يقع من إبداع واكتشاف واختراع بالبحوث العلمية الجادة. والتحليل الموضوعي هوالذي لا توضع أمامه إشارة قف، بل يفسح المجال أمامه من أجل اكتشاف العلاقات بين المتغيرات التي تؤثر في الموضوع، لأن كلمة ممنوع لا ينبغي أن تكون في قاموس التحليل العلمي، حتى وإن قبل بها القاموس السياسي.

يعتقد بعض الباحثين الاجتماعيين في الموضوعية لدرجة وضعها مثالا لا يساويه شيء في الماصدق، حتى ظننا إن الموضوعية هي البيت الذي لم يسكنه الإنسان بعد، نتيجة شك البعض في الإنسان وثقتهم في البيت (الموضوعية). وهنا أتساءل : هل يحق لنا في الوقت الواحد أن نشك في الإنسان ونثق في الموضوعية؟ إذا كانت الإجابة بنعم. فإن ذلك يعني ان الموضوعية لا ترتبط بالإنسان على الإطلاق، ولهذا لم تكن صفة إنسانية، ولا علاقة لنا بها، وبالتالي سقطت اشتراطاتها علينا. وإذا كانت الإجابة بلا، فإن ذلك يعني لا ثقة في الموضوعية من غير الإنسان، ولهذا لا يمكن أن يكون الإنسان موضوعيا إذا لم نضع الثقة فيه، وعليه تكون الثقة في الإنسان لا في الموضوعية التي تكون على حسابه.

والإنسان كما سبق أن ذكرنا هو الذي خلقه الله في أحسن تقويم كصورة وجوهر وشكل يحتوي على مشاعر وأحاسيس راقية، وقيم خيرة تستوعب العرف والدين فتشكل الشخصية الإنسانية والاجتماعية، وإذا كان الأمر كذلك فهل من الموضوعية في شيء أن يتخلص الإنسان من قيمه التي بها يعتز، لكي يوصف من قبل البعض بأنه موضوعي؟ يرى البعض أن ذلك صوابا من باب الأمانة العلمية، وكأنهم يقولون له انسلخ عن كل ما فيه عزة لك لكي تصبح إنسانا علميا، وكأن العلم ضد الاعتزاز بالقيم التي ترسم مقاييس السلوك البشري، والتي تحتكم المجتمعات إليها. انه لا عيب أن يتمسك الإنسان بقيم أمته التي تشكل كبرياءها، وعزتها، بل العيب أن يتم الانسلاخ عنها، من أجل مصلحته الخاصة التي تجعل منه أنانيا وشخصانيا فالذي يتمسك بالعروبة والدين الإسلامي، لم يتمسك بمصالحه الخاصة، بل بما يرتضيه الجميع الذين ينتمي إليهم. وبما أن البحث العلمي يستهدف

الجميع إذن التمسك بمصلحة الجميع لم تكن عيبا، لأنها لم تكن على حساب أحد. ولذلك ينبغي أن يكون الباحث محترما وغير شخصانيا. وإذا تساءل البعض ، هل يمكن أن يكون الباحث العربي المسلم محترما وهو منسلخا عن عروبته ودينيه؟ تكون الإجابة بلا، لأن انسلاخه عنها قد يعني انحيازه للآخر الذي تربطه به المصلحة، أو العاطفة، أو نتيجة لسذاجته وتغفله عن فلسفة العلم التي تؤكد قيمة الإنسان من خلال قيم أمته ومجتمعه الذي ينشأ فيه. ومن باب الموضوعية حسبما يتطلبه العلم، ألا يغفل الباحث عن استطلاع الدراسات السابقة، لأنها تربطه علميا مع الذين سبقوه في ميادين المعرفة. وتمكن بحثه من أخذ مكانه بين البحوث التي سبقه بها الآخرون، باعتبارها تشكل له خلفية علمية هامة لا يمكن التغافل عنها، وهذا لا يعني أخذ ما في المراجع وإهمال المصادر التي أخذت منها، وبما أن الثقة دائما في المصدر، والمصدر في العلوم الاجتماعية والإنسانية هو الإنسان، إذن من الموضوعية أن نثق في الإنسان. وهذا لا يعني أن كل ما يقوله الإنسان صوابا بل ما يقوله يحتاج إلى التأكد من مصادقيته، لأن ما يقال احتمالي الحكم، ولم يكن قطعي الحكم، فقد يكون الإنسان كاذبا، وقد يكون صادقا حسب علاقته بالموضوع، فإذا كانت علاقته به خاصة ومبنية على العاطفة والمصلحة، قد يكون الإنسان لا مصادق له، وإذا كانت علاقته به علمية (من أجل الجميع) فإنه يكون صادقا. وبما أن التحليل العلمي يعتمد على نظريات، وقوانين، ومعطيات وفلسفات، في براهينه وأحكامه، إذن لا يمكن أن يكون الباحث موضوعيا وهو متجردا من هذه القيم الاجتماعية، مما يجعلنا نقول ان الموضوعية هي التمسك بالقيم الاجتماعية الخيرة، لا بالتخلي عنها. وهنا أيضا أتساءل ، هل من الممكن أن يكون باحثون مبدعين دون أن يتركوا لنا بصماتهم العلمية؟ إذا كانت الإجابة بلا، إذن اعترفنا بأن للأفراد المبدعين بصمات تميزهم عن غيرهم، على اعتبار أن العلم يتطور بجهود الأفراد ذوي القدرات المبدعة. وهكذا المجتمعات الراقية دائما تطلب من بحاثها أن يتركوا بصماتهم العلمية التي تتولد من أفكارهم دون سيطرة الأنا عليها بالكبت، أو بإبراز الجانب الشخصاني على حساب الموضوع. إذن في مثل هذه الحالة، لا يمكن أن يتجرد الموضوع عن دور الباحث، لأنه إذا تجرد عن دور الباحث كان موضوعا بلا بصمات، والموضوع بلا بصمات يكون بلا هوية، وإذا كان كذلك يصعب التعرف عليه، لأنه مجهول، والعلم هو المعلوم لا المجهول. إما

إذا كانت الإجابة بنعم، فأتساءل : هل يمكن أن تتحقق الإبداعات بمنعزل عن بصمات المبدع؟ لا أعتقد ذلك، لأن أي إبداع لابد وان يكون من ورائه مبدع (صاحب الباصمات)، ولهذا، الإبداع دائما نتاج بصمات المبدع، والموضوعية في هذه الحالة لا تعني أن يتجرد الباحث عن موضوع بحثه، بل ينبغي أن تكون بينهما وحدة علمية، حتى لا يطمس الموضوع ذات الباحث، ولا تسيطر أنا الباحث على الموضوع وتظهر على حسابه.

وعليه أتساءل : هل يمكن أن يكون الباحث موضوعيا، وهو متخلصا مما يميزه عن غيره من فروق فردية؟ وعن ذات المجتمع الذي ينتمي إليه؟ أعتقد انه من غير الموضوعية أن نحكم على جميع الأفراد بأنهم متساوون في القدرات، والاستعدادات، والمواهب، والميول، والرغبات، لأن الإنسان خلق ولم يساوه أحد، أو يماثله أحد، في خصائصه، وصفاته التي بها يمتاز عن غيره، كما يمتاز عن غيره ببصماته التي لا يماثله أحد فيها، ولذلك تكون الوحدة العلمية هامة بين الباحث والموضوع، مما يستوجب على الباحث أن يترك بصماته العلمية على الموضوع الذي يتولد من أفكاره أو الذي يلتزم البحث فيه. فإذا درس أحد الباحثون حالة فردية لموضوع الانحراف، وكان الباحث على خلق عظيم والمنحرف لا أخلاق له، فهل من الموضوعية أن يتخلص الباحث من قيمه الخيرة، ولا يترك بصماته الحميدة على الموضوع؟ إذا انسلخ الباحث عن قيمه التي بها يعتز إنسانيا واجتماعيا، يعني أنه قد يكون مثل المبحوث (المنحرف) لا أخلاق له، وفي هذه الحالة يحتاج لمن يتولى حالته بالبحث والدراسة. وإذا أجزنا ذلك يعني أيضا أننا نقر عند دراسة الحالات المنحرفة أن يكون الباحث أيضا منحرفا مثله مثل المدروس (المنحرف) الذي تجرى الدراسة عليه، لكي يكون باحثا موضوعيا، وهكذا عند دراسة ظاهرة السرقة يكون الباحث سارقا، وعند دراسة الجريمة يكون الباحث مجرما، من أجل أن يقال عنه انه موضوعي. كل هذا جلعنا نقول ينبغي أن تكون هناك وحدة بين الباحث والموضوع، وأن بصمات الباحث العلمي، لم تكن خارجة عن الموضوع. ومن الموضوعية إلا يتجرد الباحث من قيمه الخيرة التي بها يعتز.

الموضوعية ظاهرة أو حالة علمية ترتبط بالموضوع فتأخذ صفتها منه، والباحث الموضوعي هو الذي يلتزم بالموضوع أثناء الدراسة والتحليل (التشخيص) والعلاج، برؤية علمية تبرز إبداعاته ومواهبه التي لا تسمح

للأنانية والشخصانية بالظهور على حساب الذات العامة للمجتمع. فإذا انتشرت رقعة الموضوعية بين الباحثون العلميين كانت ظاهرة أوحالة، وإذا انتشرت الأنانية بين الباحثون أصبحت هي الأخرى ظاهرة، وإذا انتشرت الذاتية على حساب الموضوع كانت هي الأخرى ظاهرة. إذن هذه ظواهر، ولم تكن أساليب كما يعتقد البعض، وتكون علمية عندما تلتزم بالموضوع، وتكون أنانية، أو شخصانية عندما تنفصل عنه(91).

وإذا استوعبنا ما سبق طرحه في مثلث التحليل العلمي، نستطيع من خلاله الإجابة على الأسئلة الآتية :

متى يكون الموضوع أكثر دقة وصدق؟ هل عندما يتحرر الإنسان من قيوده الخاصة، أم عندما يتحرر من قيوده العامة، أما الاثنين معا؟. وهل يكون للموضوع معنى إذا تجرد الإنسان من كل خصائصه، وخصوصياته، خاصة وأن الباحثون يسعون إلى البحث عن حقائق علمية؟

بالتأكيد إن الحقائق العلمية لا تخفي بصمات الباحث عن الموضوع، وإذا حاول البعض إخفاء ذلك فلن يجد أثرا لإبداعات المبدعين، ويكون الموضوع أكثر دقة ومصادق عندما لا تكون له علاقة بالمؤثرات الإنسانية على طبيعة الموضوع، هذا في حالة أنه غير متأثر بها، ولكن إذا كان لها أثر عليه. فينبغي أن يظهرهذا الأثر على الموضوع، باعتباره جزء منه، وإذا لم يظهر هذا الأثر من خلال دراسة الموضوع والبحث فيه، فلا يكون للموضوع معنى. وهو ما ينبغي أن يبحث فيه الباحث دون تردد إلى أن يكتشفه بوضوح. ولكي أوضح ذلك ينبغي أن أحدد موضوع للبحث، وأحلله. فإذا كان الموضوع قيد البحث والدراسة هو : **حق الإنسان في ممارسة الحرية**، فإن ذلك يتطلب الإجابة على الأسئلة الآتية :

1 - هل القانون يعد دعما للحرية أم قيدا عليها؟
2 - هل الأخلاق تعد دعما للحرية أم قيدا عليها؟
3 - هل الدين يعد دعما للحرية أم قيدا عليها؟
4 - هل الدولة تعد دعما للحرية أم قيدا عليها؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة متروكة للجميع، لأن الإجابة عليها قد تقودنا إلى الحديث عن حياة الفطرة (التي فطر الإنسان عليها)، وهي الحياة

91 - الموسوعة الفلسفية. وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفييت. إشراف م.روزنتال. ب. يودين. ترجمة سمير كرم. بيروت بيروت الطبعة الخامسة. دار الطليعة. ص. 510 .

غير المنتظمة برؤانا، لانتظامها في فلك لا يوجد فيه فعل الأمر، ولا كلمة التحريم، والتجريم، لأنها الحياة المترتبة على الخلق، لا الأخلاق، لأن حياة الطبيعة البشرية فطرية، لا دخل لنا في وجودها. أما الحياة الإنسانية فهي التي نقلت البشر من حياة الطبيعة إلى حياة القيم، والأخلاق، والدين والقانون، الذي أوجد الدولة كشرطي منفذ لذلك. والتي من بعدها وجدت الحكومة، ووجد معها الإجبار والإكراه المنظم، وجند البشر ضد البشر، وروض البشر إلى درجة أنهم أصبحوا يتظاهرون ويطالبون بالقوانين التي تحد من سلطتهم وحريتهم تحت عنوان من أجل الاستقرار، أو من أجل الديمقراطية. انه من الصعب أن نستوعب كيف كنا بشرية؟. وكيف أصبحنا إنسانية؟.

إذن يفترض أن نكون قد عرفنا الإجابة على الأسئلة السابقة، أو عرفنا مؤشراتها العلمية، وإذا لم نعرف بعد الإجابة عليها أو على بعض منها نعيد طرح السؤال السابق هل القانون يعد دعما للحرية أم قيد عليها؟ ولكي أجيب ينبغي أن أحدد مضمون هذا النص الاستفساري، وذلك من خلال تحديد عناصره الأساسية وهي :

الحاكم : وهو الصادر والمقرر للقانون.
المحكوم : وهو المنفذ عليه القانون.
الوسيلة : وهي المنفذة للقانون باعتبارها أداة الحاكم.

إذن ستكون الإجابة نسبية، وليست مطلقة، فبالنسبة للحاكم يعد القانون تشريعا لدعم الحرية، وبالنسبة للمحكوم يعد القانون قيدا على الحرية. وبالنسبة للوسيلة لا رأي لها إلا من خلال رأي الحاكم، لأن تقييمها قد يتأثر بالمصلحة، التي أوجدت الوساطة والمحسوبية بين العناصر الثلاث. **ولهذا هل طاعة القانون واجبة أم أنها لا تستحق الوجوب؟** بناء على ما سبق تكون لهذا السؤال ثلاثة إجابات مختلفة، وكل منها له دلالة، وهي :

1 - بالنسبة للحاكم طاعة القانون واجبة.
2 - بالنسبة للمحكوم طاعة القانون قد لا تكون واجبة.
3 - بالنسبة للأداة المنفذة للقانون فالطاعة له حسب الموقف والمصلحة أحيانا، وقد لا يكون لها اختيار في طاعته.

وعليه من يسن القوانين ويصدرها بوعي يطيعها راضيا. ولهذا لا ينبغي لواضع لها أن يخالفها، ومن يخالفها يعاقب، لإخلاله بشروط التعاقد القانوني، الذي اشترك في إقراره راضيا، وفي هذه الحالة تكون القوانين شرعة ومنهاج.

وكذلك الدين أوامر ونواهي وعضة لمن يتذكر، أي لمن يستخدم عقله حتى لا يغفل عن الحق الذي تتساوى كفتاه في العدل بين أطرافه، ولأنه من عند الله عز وجل، فلم تكن له عناصر واضعة له، وأخرى منفذة له، وثالثة منفذا عليها. بل وضعه الله تعالى للعالمين. والدين هو النقلة العظمى للبشر من حياتهم البشرية إلى حياتهم الإنسانية التي ارتسمت وتأسست على الأخلاق، التي لا تسمح للإنسان أن يأذي نفسه ولا يعرضها للتهلكة، وأن يعمل بكل حرية على رضاها وإشباع حاجاتها، وأن يحس بأهميتها العاطفية والمادية، وأن يعرف بأن كل ما يتمناه لنفسه من خير كذلك يتمناه الآخرين لأنفسهم، ولهذا استوجب الدين أن ترضى للآخرين كل الخير الذي ترتضيه لنفسك باعتباره حق. ومن طبيعة الأخلاق الإنسانية أن ترتضي للآخرين ما ترتضيه لنفسك، وأن لا تعمل ما يخالف ذلك. لأن الإنسان الذي ميزه الله بالظاهر والكامن (بالصورة والعقل) لا ينبغي له أن يسلك سلوكا حيوانيا. مما يستوجب علاجه وتقويمه حتى لا يتصدع المجتمع من آثار انحرافاته، وعليه أتساءل : ماذا يريد المنحرف عن دين الله عز وجل؟ أنه يريد لا دين، وإذا كان كذلك، إذن يريد ما يتراء له، ولكن هل ما يتراء له كمنحرف هو ما يتراء لغيره من المستقيمين؟ في اعتقادنا لا. وبما أنه لا، إذن لابد له، أو لابد لنا (المستقيمون) أن نتصادم ونتصارع وقد يؤذي بعضنا البعض، وهذا ما لا يريده الله تعالى، وهذا الذي استوجب ضرورة الاحتكام بما أنزل الله، حتى لا نختلف فيما بيننا بغير حق.

ثانيا: الأنانية :

الأنا هو ضمير يعود على من ينطق به، فأنا يشير إلى وأنت تشير إليك، وهم تشير إلى من لم يكن أنا وأنت، ونحن تحتوينا، وتستثني غيرنا. وترتبط الأنا بالأنانية عندما تخرج عن الذات والموضوع، وتوصف في هذه الحالة بالانحياز الذي ينحرف بأحد أضلاع المثلث أو يلغيه مما يجعل شكله ناقصا وغيرمتكامل، فتتغير صورته نتيجة إظهار السلوك الأناني على حساب الآخرين الذين لهم الحق في الوجود أو الظهور المثبت.

ترتبط الأنا بالآخر والموضوع عندما تكون العلاقة موجبة، وتنفصل عن الآخر والموضوع عندما تكون العلاقة سالبة، فعندما تظهر الأنا مع الآخر في الموضوع الواحد بالتساوي وفق الحاجة والجهد تقوى العلاقة بينهما. وعندما تظهر الأنا على حساب الآخر تضعف العلاقة بينهما وقد يحدث الصدام وتسود الفرقة إلى حين الالتزام بحق الآخر في الموضوع دون منة. فالأنا الموجبة هي التي تتمسك بما لها من الموضوع دون أن تمس حق الآخر فيه.

وعندما تكون أهمية الأنا وعيا عند الآخر، وتكون أهمية الآخر وعيا عند الأنا، تتكون الذات المشتركة التي تعترف بحق الجميع في الموضوع العام. وعندما تعم الجهالة بأهمية الأنا والآخر في الموضوع المشترك يطمس أحدهما على حساب الآخر أو تطمس مصلحة أحدهما.

وبما أن لكل فرد خصوصية تميزه عن غيره وفقا لقدراته واستعداداته وميوله وثقافته، إذن لكل أنا خصوصية، وبما أن لكل أنا خصوصية فلا داعي لطمسها، بل من الواجب العلمي إظهارها بما يمكنها من أداء مهامها الخاصة بموضوعية واعتبار، وعندما لا تطمس الخصوصية لا تطمس الذات العامة التي هي مجموع الخصوصيات، ولذلك للأنا حقوق وواجبات.

أولاً: الحقوق وهي:

أ- حق التمسك بالسيادة وممارستها.

ب- حق التملك الذي يظهر الأنا ولا يطمس الآخر.

ج- حق المعرفة وتكوين علاقات اجتماعية مع الآخرين.

ثانياً: الواجبات وهي:

أ- عدم السيطرة على الآخر.

ب- عدم استغلال الآخر.

ج- اندماج الأنا في الذات العامة دون فرض رؤاها.

د- الاعتراف بالحقائق دون تزييف.

وترتبط الأنا بالشخصانية والفردية، عندما تنفصل عن الموضوع والذات، وترتبط بهما عندما تنفصل عن الأنانية والشخصانية والفردية التي تنحرف بها عن ضلعيها اللذين تكتمل بهما.

وتؤكد العلوم الاجتماعية على أن الإنسان اجتماعي بطبعه. ولهذا لا يستطيع الاستغناء عن المجتمع الذي يولد فيه أو ينتمي إليه، نتيجة قدراته المحدودة التي لا تمكنه من الاعتماد على نفسه وتجعله في حاجة ضرورية للحماية والمساعدة من أجل البقاء، وإذا تعرف الإنسان على حدوده وأسباب وجوده وما يحيط به، ولم يتجاوز ذلك عندما يمارس حقوقه وفق قدراته واستعداداته ومواهبه يكون فردا اجتماعيا. ولذلك أتساءل: لماذا يود البعض أن يظهر شخصانيته وأنانيته على حساب المجتمع الذي ولد فيه بعد أن خلق كإنسان قاصر عن العيش بمفرده وبمنعزل عن بني جنسه؟ أعتقد أن سبب ذلك هو وجود الفروق الفردية التي جلعت لكل فرد منا طابعا يميزه عن غيره، ولا يمكن أن يتكررالإنسان في خلقه ولا يمكن أن يكون نسخة لغيره أويكون غيره مماثلا له، مع أن البشر جميعهم مخلوقون من نفس واحدة كما يقول الله عز وجل: [ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلال مبينا](92) فالإنسان الذي عصى الله الذي خلقه لا يستغرب منه أن يعصى المجتمع الذي لم يخلقه، نتيجة الأنانية والشخصانية والفردية التي أنسته من هو؟ ومن الذي خلقه؟ ولماذا خلقه وهو في حاجة إلى من يقوم برعياته؟. إذا تمسك الفرد بأنانيته ولم يتخط حدودها فهذا يعني أنه تمسك بقيمه التي يقرها المجتمع. أما إذا تجاوزها يدخل في منطقة النزاع مع الآخرين المدافعين عنها باعتبارها حقا لهم، ومن هنا يبدأ الصراع بين الممتد خارج حدوده وبين المندحر داخلها.

ولذلك تتكون الأنانية أو الشخصانية عندما يطمع الفرد في حقوق غيره، أما إذا تمسك بحقوقه وحب أناته ولم يتجاوزها فإن ذلك يعني أنه لم يكن أنانيا أو شخصانيا، بل إنه الإنسان المثال الذي يتوحد المجتمع فيه. ويجعله اجتماعيا بطبعه، نتيجة تيقنه بحقوقه وتمسكه بها، واعترافه بحقوق المجتمع عليه وتأديتها.

تعتبر القيم العنصر الأساسي الذي يميز الإنسان الأناني أو الشخصاني (السالب) عن الإنسان الاجتماعي (الموجب) فإذا كان تقييم الفرد للأشياء المشتركة بمنظور الأنا كان الفرد أنانيا وشخصانيا، وإذا كان التقييم للأشياء والظواهر بمنظور المجتمع كان الفرد اجتماعيا (ذاتيا) ولم يكن أنانيا. وإذا كان تقييم الأشياء بمعطياتها كما ظهرت في الموضوع كان الفرد موضوعيا. لان الأنا قد تنفصل عن الموضوع، أما الذات فإنها ترتبط به. إذن هناك

92 - الأحزاب. الآية 36 .

علاقة تداخل قيمي بين الأنا، والذات، والموضوع. وبالموضوع يمكن أن يكون الإنسان أنانيا ويمكن أن يكون ذاتيا، فالتنشئة كموضوع وحسب فلسفتها قد تجعل من الفرد أنانيا أو ذاتيا (اجتماعيا) وهكذا الفرد قد يؤثر في المجتمع بأنانيته سلبيا نتيجة تمسكه بالأنا، وقد يؤثر فيه بموضوعيته إيجابيا نتيجة عدم انفصاله عن الموضوع، وعن الذات.

الأنا كعنصر مستقل تعنى الفردية كبؤرة اهتمام، وعندما ترتبط بالموضوع دون اعتبار للآخر تصبغه بطابعها فتكون الأنانية أو الشخصانية. وذلك لظهور نواياها الخاصة أو اطماعها الخاصة سواء كان هذا الطابع فرديا أو أسريا أو قرابيا، فإذا كانت المصلحة فردية، كان الأنا فرديا، وإذا كانت المصلحة أسرية أو قرابة، كانت الأنانية بإظهار الأنا لها على حساب الآخرين. ولذلك لم تتكون الأنا من حب الذات كما يعتقد البعض، بل تتكون من الانعزال عن الذات والموضوع ، نتيجة التحيز الشخصاني بظهور الأنانية.

وبناء عليه، أن التحليل العلمي الذي يتأثر بالأنا الطامعة المنعزلة عن الذات والموضوع، هو تحليلا شخصانيا وأنانيا لا يقره العلم. ولذلك يحدث ما يسمى بحوار الذات الذي تثيره الحاجة وتدفعه الأماني، فإذا تجاوز الأنا حوار الإشباع، كان الأنا شخصانيا، وإذا التزم بحدود الإشباع كان الأنا ضمائريا وموضوعيا، وواعيا بحدوده وملتزما بها وغير طامع فيما هو خارج عنها. ومعترفا بأنها الحق.

الأنا لم تكن عيبا إذا لم تتجاوز حدودها على حساب الآخرين بل ينبغي التمسك بها كطابع مميز بين الأفراد والجماعات والمجتمعات ، لأن كل (أنا) خلقت متميزة عن غيرها، وبالتالي ينبغي التمسك بما يميزها والمحافظة عليه، وبما أن كل (أنا) متميزة عن غيرها إذن الكل متميز بما يمتاز به، والتمسك بالميز يعني التمسك بالقيم الخيرة، فللإنسان (أنا) خاصة ينبغي التمسك بها وهي الإنسانية فيه، والإنسانية لم تكن ملكية فردية بل إنها ملكا عاما تتجسد في الفرد حتى يصبح إنسانيا بطبعه، ولذلك عندما تتوحد الإنسانية في الفرد يصبح إنسانيا، وإذا لم تتوحد الإنسانية فيه كفرد يكون أنانيا بخروجه عن حدود (أنا) نتيجة مصلحة خاصة أو طمع في شيء هو حق لغيره. وتكون الأنا الخيرة هي التي تقف عند حدودها ولا تمتد طمعا في السيطرة على حقوق غيرها، وتوصف بأنها مثال ينبغي الإقتداء به، من أجل المجتمع الإنساني. وهذا يستوجب أن تسيطر كل أنا على أناتها بقيم تجعل

منهم مثالا وهي قيام الذات الواحدة، التي يكون التمسك بها حقا على الجميع وحسب قدراتهم واستعداداتهم وحاجاتهم، وذلك لأنها ملكية عامة توحدت في الأنا بقيم المجتمع مما يجعل الدفاع عن الحق المشترك أو الملكية المشتركة دفاعا عن الانا المثال (النفس)، وهكذا ينبغي أن تسيطر (الأنا) على ما تمتلكه كما يسيطر الله على ملكه.

ويكون الفرق واضحا بين الأنا والأنانية، لان في الأنا العزة والأنفة. نتيجة التزامها، وفي الأنانية الطمع، والتعصب للباطل، والحياد عن الحق. ويكون الإنسان كفرد مثالا عندما يتمسك بالأنا الملتزمة بكبريائها الإنساني الذي يقدس قيمة الإنسان. ويكون الإنسان ذاتا عندما تتوحد قيم المجتمع فيه ويلتزم بها فتكون أمانيه من أماني المجتمع وآلامه من آلام المجتمع. ويرتقي الإنسان إلى أن يكون أمة بحالها عندما تتوحد خصائص الأمة وأمجادها وعزتها وأمالها فيه، مما يجعله يحس بإحساسها نتيجة اشتمال فضائلها فيه، وهي لا تكاد توجد إلا متفرقة عند غيره، ولهذا كان إبراهيم الخليل أمة، لأنه القدوة الحسنة لبني قومه، باشتمال قيم الأمة الفاضلة فيه. " إن إبراهيم كان أمة قانتا لله"(93). إذن الذي يحدد الأنانية أو الذاتية هو الإطار المرجعي، فإذا كان الإطار المرجعي أنانيا، يظهر دور الأنا على حساب قيم المجتمع أو الأمة الفاضلة، وإذا كان الإطار المرجعي جماعيا أو مجتمعيا يظهر دور الذات المستوعبة لطموحات الأنا من خلال القيم المشتركة بين أفراد المجتمع. ولهذا يمكن أن يكون الأنا أي شيء له قيم ولكنه لا يمكن أن يكون الله جل جلاله لأن الله. هو الواحد، هو الملك، المتعال، المهيمن، العظيم، الجبار، الرحمن، الرحيم، الودود، وكل الأسماء الحسنى هو.

ثالثا : الذاتية:

ترتبط الذات بالمفرد المؤنث، تحتوى على المختزل المذكر والمؤنث، كما تختزل الدار كمؤنث على الجدران (الحيطان) المذكرة المتكونة منها، والتي أعطتها صورتها الكاملة، وكما يحتوي جسد الإنسان المذكر على أعضاء مؤنثة، كالعينين، والأذنين، واليدين، والصرة، والرقبة. هكذا جسد الإنسان المؤنث، يحتوي على أعضاء مذكرة، كالرأس، والساقين، والذراعين، والقدمين، والقلب، وغيرها.

---

93 - النحل، الآية 120 .

وهكذا خلق الله الذكر والأنثى "وسبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض"(94).

تتكون ذات الإنسان من قيم المجتمع، من أوامره ونواهيه، مما يحب ومما يكره، ولذلك عندما تتوحد آمال وآلام المجتمع ودينه في الفرد إلى درجة تتساوى كفتا الحياة والموت عنده، يكون الفرد مجتمعا بأسره أو أمة بكاملها نتيجة بناء الذات العامة فيه، مما يجعل لسانه لسانها وسلوكه سلوكها وحاله حالها.

وهكذا تكون وقفة العز من أجل الأمة، لأن الحياة الخيرة وقفة عز، أما الحياة الشخصانية هي حياة الطمع التي تمرغ القيم في التراب ، وترفع الزبالة فوق الرؤوس. وذلك، الذات عندما تتكون في الإنسان بأماني المجتمع تزيل عنه الأنانية وتغرس فيه الأمة بقيمها، ولهذا يكون الفرد منا وكأنه أمة بحالها، وتكون الأمة وكأنها الفرد بحاله، وليس بأناته. ولكن اتساءل من الذي ينقل الفرد من الأنانية إلى الذاتية؟. حسب معارفنا فهمنا إن الفرد يخلق ويولد، والأنانية والذاتية تعلم وتكتسب، والمجتمع هو المسؤول عن ذلك. إذن لكل مجتمع موضوع يطبع أفراده به، وإلا لماذا كان البعض أنانيا؟ والبعض الأخر ذاتيا؟ كل ذلك يرجع إلى الموضوع الذي ينطبع الفرد به، فإذا تشرب الفرد قيم المجتمع الخيرة كان ذاتيا، وإذا لم يتشربها لن ينطبع ولا يمتاز به، مما يجعل سلوكه شخصانيا نتيجة تمسكه بمصلحته الخاصة على حساب المصلحة العامة لامته أو مجتمعه، فينفرد بأنانيته عن الذات العامة التي انطبع الآخرون من بنى أمته بها. فالفرد يمكن أن يكون أنانيا ويمكن أن يكون ذاتيا حسب تأثره بالموضوع، وعليه ترتبط الأنا بالذات وترتبط الذات بالموضوع.

إن تمسك الفرد بالدين والعرف واللغة لم يكن تمسكا شخصانيا لأنها ليست ملكا خاصا له، ولذلك عندما يمارسها الفرد لوحده وبوعي، فإن سلوكه هذا سلوك عام، يقوم به نتيجة تمسكه بذات المجتمع الذي طبعه بها عن وعي، لأنه يعرف أن ممارسته لها يقدّرها الآخرون وتثبت ذاته لأن ممارستها لم تكن على حساب أحد، كالأوكسجين نستنشقه جميعا كأفراد ولا يحرم منه أحد له الحق بالحياة فيه، ولا أحد منا يأخذ منه أكثر من حاجته إليه. بل قد يتضايق الفرد عندما يحس أو يلاحظ غيره يختنق. هكذا تتكون الذات عندما يحس الفرد بأنه المجتمع أو الأمة، وعندما تحس الأمة بأنها فرد

94 - يس. الآية 36 .

كوحدة. إذن الذات هي الإحساس بالمساواة والتمسك بها، وبما أنها تعبر عن المساواة إذن لا تحيز فيها، وبما أنها كذلك إذن هي علمية وينبغي أن تراعى. وتؤخذ في الاعتبار، ولهذا، الاتصاف بالذاتية لم يكن عيبا كما يعتقد البعض من الباحثين، لأن الذاتية ترتبط بالموضوع، ولا تنفصل عنه. ولهذا تعبر الذات المفردة عن نحن الجمع، فالباحث العربي المسلم عندما يجري بحثا ينبغي ألا ينسلخ عن عروبته ودينه (عن ذاته)، بل ينبغي أن يتمسك علميا بهما، وما العيب في ذلك؟ فإن كان هناك عيب فيهما، إذن لماذا التمسك بهما أصلا خارج حدود البحث؟ وإن كان لا عيب فيهما، إذن ينبغي الاعتزاز والتمسك بهما أكثر عند إجراء البحوث النظرية والعملية، وينبغي أن يلتزم بالموضوع، وأن لا يكون شخصانيا في تحليله، وتفسيره، للمعلومات والبيانات. فإذا كان الموضوع على سبيل المثال دراسة ظاهرة السرقة في مدينة طرابلس، من واقع السجلات الرسمية، وجمعنا المعلومات الكافية لذلك وصنفناها، وبدأنا في تحليلها، فهل من العيب أن نجرم ظاهرة السرقة عند تحليلها بمنظور العرف والدين اللذين كونا ذاتنا؟ ولذلك، إذا تمسك الأنا بالذات، والموضوع، كان علميا، وإذا انفصل عنهما كان أنانيا. ويقول الدكتور علي زيعور" لا وجود للذات البحتة بل هناك علاقة دائمة بين الذات والموضوع"(95).

ويتكون الحوار بين الأنا والذات على موضوع البحث، فإذا دحر الأنا الذات واستقل بالموضوع، كان الأنا شخصانيا، وإذا توحد الأنا مع الذات حول موضوع البحث، كان الأنا ذاتيا، ولذلك تستوعب الذات، الأنا والآخر بالموضوع، وتحتوي عليهما، أما الأنا، فإنه يستوعب الذات بالموضوع، ولا يحتوي على الآخر.

95 – علي زيعور، مذاهب علم النفس، بيروت ، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، 1980م، ص 136 .



الفصل السادس

منطلق تحليل الظواهر والوقائع



المنطق العلمي:

للمنطق دورا هاما في المحاجة العلمية عندما يستخدم ببراهين ودلائل يمكن قياسها ومراجعتها من أجل التأكد من صحتها، أو عدم صحتها. أو نفيها، والمنطق التحليلي استيعابي، وتوليدي، يستوعب المعلومة كمعطية، ويولد منها معلومات جديدة محمولة في مقدمات (في معطيات) وهو الذي نعبر عنه بتوليد حركة من متحرك. ولذلك يعتبر منطق تحليل المعلومات هو تقصي دقيق للأفكار، والكلمات، والجمل، والنصوص من أجل التعرف عليها وعلى اتجاهاتها المحمولة، وعلى المتغيرات المتأثرة بها والمؤثرة فيها. ويهتم المنهج التحليلي بتناول القضايا العلمية والمنطقية بدون تعميم، وبدون مطلق مسبق، فلا مطلق إلا لله. فقد تتفق الظواهر والمواقف والقضايا، وقد تختلف الأسباب، فالطلاق واحد والموت واحد، وأسبابهما مختلفة. ولذلك لا يقف المنطق التحليلي عند استيعاب القضايا، بل يتعداها إلى معرفة المتغيرات، والأسباب والعلل التي تكمن ورائها.

ويتطور المنطق العلمي الجدلي مع تطور الأفكار وفق العناصر الآتية:

1 - *الصورة.*

2 - *الحركة.*

3 - *المعنى.*

4 --*الهيولي.*

1 - الصورة:

كدليل مشاهد تحتوي على مضمون، ينبغي التعرف عليه من خلالها لكي يتم التعرف على حقيقة الصورة به (بالمضمون الذي تحتويه)، لأن اقتصار

التحليل على الصورة أو السلوك قد يكون قاصرا، وبالتالي تكون التعميمات منقوصة بأحكام غير ثابتة أو مطلقة، ومع ذلك ليس كل موجود له صورة. فالطلاق والحرية، والعمومة، والسعادة موجودات بلا صور، وبالتالي لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال تحديد مفاهيمها، ومعرفة مضامينها، ولذلك يتطور الفكر من خلال ربط المشاهد بغيره أو ربط غيره به، ومن خلال اكتشاف الفوارق التي قد تؤدي إلى السالب أو الموجب بينهما مما يجعل من التغير معنى للتطور أو معنى للتخلف. وعند تناول القضايا بصورها تكون المعلومات ايسر للفهم وللجدل، ولكن ليس لكل شيء صورة، إلا الذي يتضمن الواحد فيه، مثل البشر، والغزلان، والطيور، والأسماك، والورود، والجبال، والبحار، والمثلثات، وإلى النهاية، مما يجعل تحليل المعلومات ذات الصور ايسر وأسهل من تحليل المعلومات التي لا صور لها، إذن كل من يحتوي على الواحد أو يتضمنه يمكن أن تكون له صورة وشكل، إلا الواحد الذي خلق الواحد لا صورة له ولا شكل، وهو الذي ترجع له الأمور كلها، ومن يريد أن يطور علمه عليه أن يجادل في الأمور وكيف كانت أو كيف تكون، وألا يقف عند المشاهد فقط (الصورة)، بل أن يفكر في الكيفية التي يرتبط بها مع غيره كمصدر لوجوده أو ذو علاقة معه، ومع أن الإنسان مفكرا إلا أن البعض لم يتمكن من معرفة الأسباب واكتشاف العلل والمتغيرات، ولهذا تأخر عن غيره الذي تطور.

2 - الحركة :

قد تكون الحركة متصلة، وقد تكون منفصلة ،

الحركة المتصلة:

هي الحركة التي تكون بين جزيئاتها رابطة علمية ومنطقية تجعل لها وحدة قياسية مثل الطول ، طول المسافات ، والأعماق والارتفاعات كلها ذات اتصال قياسي، مترتب على بعضه البعض سواء بالسنتيمترات أو بالأمتار، أو الأكثر، أو الأقل من القياسات المعمول بها، فلا يمكن أن تصل إلى المتر إلا إذا مررت بمجموعة من السنتيمترات المتصلة، التي يكتمل بها المتر.وكذلك تكون الحركة متصلة في حالة قياسات العرض، وفي حالة قياس درجات الحرارة، وفي حالة النمو والوزن.

وفي الفكر عندما تكون له منهجية ينتظم عليها سواء في حالة التذكر أو في حالة التفكر، والذي لا يكون فيه للصدفة شأن أو معنى، مما يعطي للموضوع وحدة تجعله إستراتيجي. ويعرف التطور المادي أو الثقافي بأثر المتغيرات على الممارسين له، ومن خلال المقارنة بين منطلقاته وتوجهاته، أو بين بداياته ونهاياته.

إن الحركة الفكرية المتصلة ذات تاريخ عام يجعل للجميع حق الأخذ منه والتملك فيه كل حسب حاجته وجهده مع مراعاة حقه وفق الأسباب الضمانية.

والحركة المتصلة قد تكون فكرية عندما تتعلق بتوصيل المعلومة كموضوع بين المتحاورين، وذلك لأن الكلمات والجمل التي تعبر عن حقيقة الموضوع إذا لم تكن متصلة ومسترسلة من حجة إلى حجة لا يمكن أن يكون لها أثر موجب، ولا سالب أحيانا. ولا يمكن أن يكون للموضوع وحدة متصلة إذا لم يكن لحججه رابطة وهدف، فالموضوع الواحد لولا صلة أفكاره التي تكونه ما كان موضوعا واحدا. ولهذا حركة الأفكار المتصلة تكوّن وحدة الموضوع. وتنتقل المواضيع الفكرية من المرسل إلى المستقبل أو تتبادل بين المتحاورين من خلال الحركة المتصلة في الكلمة والجملة والمنطق ألبنائي لهما، ولذلك تنتقل المواضيع من عقلٍ إلى عقلٍ في حركة متصلة غير قابلة للمشاهدة.

الحركة المنفصلة:

هي الحركة التي تتجسد وتعرف من خلال الكلمة المحمولة فيها والتي تميزها عن غيرها سواء في اتجاه التطور أو في اتجاه غيره أو أنها في حالة التساوي، فكلمة انسحاب على سبيل المثال هذه فيها شيء من التراجع، وكلمة مقاومة فيها ثبات للحركة المتوازنة بين طرفي القوة (المادية أو الفكرية) والتي قد تؤدي إلى تطور في الموقف أو تخلف، وكلمة هجرة هي الأخرى فيها حركة منفصلة عن غيرها من الكلمات ذات الحركة، فالهجرة الداخلية تنفصل عن الهجرة الخارجية وهجرة الأسماك من المياه الباردة إلى المياه الدافئة تنفصل عن هجرة الطيور من فصل إلى فصل، وكل هجرة تنفصل في معناها وظروفها عن هجرة الرسول من مكة إلى المدينة. وكلمة إلى الامام تبرهن عن حركة متقدمة قد تكون في اتجاه التطور وقد تكون إلى

الامام مؤدية إلى النهاية، كتقدم الأسماك تجاه شباك الصيادين مما يجعلها في المصيدة.

وكلمة إلى الخلف: تبرهن عن وجود حركة قد تؤدي إلى التقدم والتطور مثل حركة الرياضيين أثناء التمارين السويدية وفي ألعاب القوة مما يجعل أهمية الجري إلى الخلف تساوي أهميته إلى الأمام، وكلمة إلى أسفل. أو إلى أعلى كلها ذات معنى متحرك قد تؤدي إلى تطور وقد لا تؤدي.

تأتي هذه المفاهيم المتضمنة للحركة بعد الصورة من حيث الاستيعاب والفهم والتحليل لأن كل كلمة من الكلمات السابقة سواء كانت متصلة أو منفصلة تحتوي على حركة يمكن تصورها، ففي الهجرة حركة. فهجرة الرسول من مكة إلى المدينة لم تتحقق إلا بحركة، ولم ترتسم إلا بالعناصر المشتركة فيها من البشر والإمكانيات الممولة لها والكيفية التي هي عليها . وهكذا تنفصل المواضيع وتتصل بانفصال متغيراتها وأسبابها وعللها مما يجعل لكل منها حركة منفصلة عن الأخرى، وإلى النهاية الحركة متصلة ومنفصلة، وكل منهما قد يؤدي إلى تطور.

3 - المعنى :

المعنى كمفهوم قد يرتسم، وقد لا يرتسم وهو الذي يأتي في المرتبة الثالثة من حيث الاستيعاب، والفهم، والتحليل الميسر، والمعنى الذي يرتسم ولا يُرسم: هو مثل البهجة، والسعادة والمحبة والبؤس والغضب ، كلها ترتسم على وجوه من يحس بها ولا تُرسم من قبلهم ولا من غيرهم، وذلك لأنها بدون صورة، والمجرد الذي لا يرتسم ولا يرسم، هو مثل السبب، والهدف، والموقف. والدور، والعلة، كلها كلمات ذات مفاهيم متغيرة من حالة إلى أخرى، وهي ليست جامدة، بالفكر تتغير الأسباب وتتطور، وهكذا الأهداف والمواقف والأدوار، ولتوصيل مضامينها قد تحتاج إلى تعاريف إجرائية، وبالاستيعاب قد تكون اصعب من المفاهيم الدالة على المشاهد والملاحظ (الصورة والحركة).

4 - الهيولي :

هو المتناهي من المشاهد بالعين المجردة والمتغير منه (المتغير من المشاهد) والذي يمتد وفق مجال استيعابه بما يجعل وجوده المتحرك لا يؤدي إلى ثبات صورته المشتتة وذلك نتيجة فقدانه وحدة تمركزه، والمنتهي

من الاستخدام الأولى لتجزئه من الكل السابق عليه؛ ومثال على ذلك الأجسام التي تسحق إلى درجة عندما تنفخ تتطاير في الهوى، ولم تشكل وحدة تجمع لها ترسم شكلها السابق الذي كانت عليه، ومثل نفاذ الوقود من السيارات بعد احتراقه بالحركة، فأين الوقود؟ هل انتهى من الوجود؟. الوقود بشكله الذي نعرفه كمركب لم يعد موجودا، مع أن عناصره لازالت في الوجود وفي حالة حركة متطايرة وجزيئاته تنتقل عبر الفراغات وأماكن الخلاء حيث أنها في حالة حركة منفصلة، ولهذا انتقل الوقود من المشاهد والمحسوس المباشر إلى وجود آخر وفق عناصر أخرى يمكن أن تجمع من جديد بالتطور العلمي الذي لم نؤت منه إلا قليلا. والفراغات التامة هي الخالية من كل شيء حتى الأكسجين، وهي التي تقبل انتقال الضوء ولا تقبل انتقال الصوت من خلالها نتيجة حركة الأول في موجات غير مكانيكية. وحركة الثاني في موجات ميكانيكية مما يجعله لا ينتقل في الفراغ التام. وفي الفراغ التام تتساوى حركة الأجسام بغض النظر عن أحجامها وأوزانها. لأن الحجم والوزن كقوة له علاقة بالأرض وفق قانون الجاذبية، وزيادة الوزن هي عبارة عن زيادة قوة اجتذاب، وبالتالي عندما تنعدم الجاذبية أو أن تكون الأجسام في أماكن الفراغ التام تكون الحركة متساوية. أما الفراغات غير التامة كفراغ المسجد من المصلين والكوب من الماء، والأماكن الخالية من الفراغ التام هي التي تنتقل من خلالها الأصوات وغيرها. وتتحول الأجسام بالحركة إلى هيولات في حالة حركة. وبالبحث العلمي في الوجود المصور . وفي الثبات والحركة من خلال دراسة الطبيعة التي لا تقتصر على دراسة المشاهد فقط، ولذلك ينبغي أن يحفز الباحثين على معرفة الأسباب والقوانين التي تكمن وراء الهيولي والتي تطور التفكير عندهم في التعرف على المجرد الذي يرتبط بالهيولي لتكتشف أسراره وخفاياه، هذا بالنسبة للهيولي الذي قد يشاهد. أما بالنسبة للهيولي الذي لا يشاهد، هو مجال حركة الأرواح، التي يحس بها ولا تشاهد من قبلنا كالملائكة المنزلين . والأرواح التي تجعل من الحياة معني، فلإنسان الذي يتكون من جسم يشاهد وروح تلاحظ، فعند الفراق بينهما تكون الأرض كمادة مكانا لاستيعاب الجسد، ويكون الهيولي مكانا لاستيعاب الروح.

وعليه أتساءل ؛ هل الهيولي يشغل حيز؟ نعم لو لم يكن يشغل حيزا ما كان، ولأنه يشغل حيزا فهو متناه بانتهاء مساحة أو حجم الحيز الذي يشغله.

فالهيولي هو تحول الأشكال إلى ذرات تكوينها وهي في حالة تبدل من الكل إلى الجزء من حيز الآخر الذي كان متحدا معه قبل التحول إلى الهيولي، فمكان الكل يختلف عن مكان الجزء، وهكذا مكان المتجزئ والهيولي الذي يخف وزنه عما سبقه، وقد تنعدم رؤيته بالعينين المجردتين عندما يتطاير في الجو وينعدم الثبات في تحديده.

الظاهرة:

الظاهرة كلمة عامة ذات مدلول اجتماعي، ومدلول طبيعي، ومدلول عقلي، ولكل ظاهرة مبررات وجودها سواء كانت ذات نتائج موجبة أو نتائج سالبة، والظواهر منها الظاهر ومنها الباطن {قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن}(96). وذلك لأن الأعمال بالنيات، والنيات غير ظاهرة، والأعمال ظاهرة، فعندما لاتنسجم أو تنطبق الأعمال مع النيات يكون النفاق ظاهرة كامنة تحتاج إلى دراسة وتشخيص وعلاج من أجل أن تتبين أسبابه، وعندما يظهر النفاق من الكمون يكون ظاهرة بينة.

والفساد ظاهرة اجتماعية منها الكامن وهو النفاق ، ومنها البين وهو المتجسد في السلوك الذي يعرقل خطوات تحقيق الأهداف، أي السلوك الهدام، تهديم الأخلاق فساد، وتهديم المنجزات فساد، وهكذا الرشوة وشراء الذمم فساد (التخريب) عندما يظهر الفساد قد يعم إذا لم يدرس علميا ويشخص علميا من أجل أن يعالج فقال الله تعالى ، {ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس}(97). أي بما جنت وسببت، ولهذا ينبغي أن نقول قوله تعالى ، {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا}(98). ثم نعمل على الإصلاح حتى لا يعم الفساد في البر والبحر.

وعندما يظهر الفساد ويعم، قد تظهر ظواهر أخرى تترتب عليه كظاهرة الشخصانية والأنانية على حساب الآخرين جماعات أو مجتمع، وقد تسود قيمها على حساب قيمه (قيم المجتمع)، وتترتب عليه ظاهرة انحلال الروابط الأسرية وانتشار التنظيمات السرية أو العلنية سواء من أجل تفشيه في المجتمع أو من أجل مقاومته، مما يجعل ظاهرة تفشيه سالبة، وظاهرة مقاومته موجبة. ولهذا عندما تعم ظاهرة الفساد في البر والبحر، قد تنجم

96 - الأعراف، الآية 33 .
97 - الروم، الآية 41 .
98 - البقرة، الآية 286 .

عنها ظواهر أخرى موجبة وهي الهادفة إلى مقاومة الفساد والقضاء على أسبابه، وقد تنجم عنه ظواهر أخرى سالبة كما سبق وأن أشرنا.

والفساد كظاهرة قد تكون الدولة هي المسؤولة عن تفشيه بين الناس وذلك بإجراءاتها غير المدروسة في إصدار القرارات والقوانين أو الإجراءات التعسفية والقهرية للآخرين، وقد يكون الأفراد أو الجماعات هم المسؤولون عنه، وقد يكونا الاثنين معا مما يظهر تفشي الإهمال وعدم المبالاة وعدم تقدير المسؤولية، مما يؤدي إلى ظهور الوساطة والمحسوبية والغش في الامتحانات وفي التعليم والصحة وجميع المرافق العامة في الدولة. ولهذا تكون ظاهرة الفساد هي عدم تقدير الأمور واعتبارها سواء تقدير للاختصاصات والمسؤوليات والصلاحيات، أو تقديرا للظروف الخاصة والعامة بما يقوي الروابط الاجتماعية ويؤكد أهمية المسؤولية بالنسبة للأفراد والجماعات والمجتمعات.

والظاهرة الطبيعية هي التي تدرك عن طريق الحواس سواء كانت مشاهدة كانشقاق الأرض وزلزلتها، أو أنها لونا أو امتدادا، وقد تكون الظاهرة ملاحظة كالزمان والحركة والتفاعل والزواج والطلاق والأبوة والأمومة، وقد تكون ظواهر محسوسة بحاسة الذوق أو الشم أو اللمس أو السمع كالمرارة والحلاوة، والتعطر والتعفن، والخشونة والنعومة، وحدة الصوت وضخامته. ولذلك تقدر الحواس بقدرتها على التمييز والاستقراء والاستنتاج بما يطور المعرفة ويثريها.

والظاهرة العقلية هي التي تدرك باستيعاب موضوعها من خلال استيعاب معطياتها، ويتم إدراكها من خلال استقبال الحواس لأصواتها أو الإحساس بأضرارها أو ملاحظة ومشاهدة سلوكيات من تمثلت في انفعالاتهم وهي المستوعبة والمميزة بين الظاهر والظاهر، وبين الكامن والكامن، وبين الظاهر والكامن، وهناك من عرفها بأنها " معطيات الوعي وما يستند إليها من أحكام وانفعالات ورغبات"(99)، وعرفها ديكارت وجون لوك بأنها " ليست سوى آثار لأسباب أو قوى تقوم في الأشياء الخارجية"(100).

يهتم الباحث العلمي بموضوع الظاهرة من خلال تعرفه على وقائعها وعللها دون إصداره أحكاما مسبقة أو ادعائه مسبقا بمعرفة أسبابها، وإذا ادعى ذلك وهو متيقنا فلا داعي إذن للبحث والدراسة، بل ينبغي أن يتوجه إلى التحليل والعلاج، وفي مثل هذه الحالة لا يلوم أحد إذا لم تؤدي معالجاته

99 - الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1986، ص 569 .

100 - المصدر السابق، ص 569 .

إلى الإصلاح، وقد يتساءل البعض: هل تعالج القضايا العلمية بهذا الأسلوب؟ في اعتقادنا لا تعالج، لأن معرفة الأسباب الحقيقة لا يعرفها إلا من انعكست الظاهرة في سلوكه أو معارفه، ولهذا ادعاء الباحث معرفة الأسباب قبل دراسة الموضوع ادعاء لا مصادق له.

لكل ظاهرة ماهية ودلالة، منها الظاهر ومنها الباطن، ولهذا إذا ادعى الباحث بأنه يعرف الأسباب مسبقا، فكيف عرف الأسباب ومنها الكامن الذي قد يستوجب دراسة الحالة، وذلك حيث أن المسح الاجتماعي العام قد لا يفيد في هذا الجانب؟. وبما أن لكل ظاهرة ماهية، ولكل ماهية ظاهر وباطن. فإذن الظواهر هي مجموعة من المواضيع المليئة بالمعطيات والعلل والماهيات التي لا تقبل الادعاء بمعرفتها من أحد ما لم تجرى لها الدراسة العلمية والتحليل والعلاج العلميين، ولهذا لكل ظاهرة تأثير طبيعي واجتماعي ونفسي أو عقلي. وعليه لا وجود لأي ظاهرة إلا بمبرراتها المنطقية والعلمية والتي من الممكن التعرف عليها والوقوف عندها إذا عزمنا سواء كانت ظواهر بسيطة أو مركبة حيث تتداخل المتغيرات مما يستوجب فك التداخل بينها عند صياغة الفروض وعند التشخيص لكي يكون العلاج هادفا ومميزا.

ولنفرق بين الظاهرة والموضوع والمشكلة من حيث المعطيات حتى لا نعمم أحكاما قد تعرضنا إلى النقد الهدام. بالنسبة للباحث فالموضوع هو الأساس في دراساته وبحوثه، ولهذا عندما يتناول الظاهرة أو المشكلة بالبحث هو في حقيقة الأمر يتناول موضوعا، موضوع الظاهرة أو موضوع المشكلة. ولكن إذا تناول على سبيل المثال ظاهرة الفساد، فظاهرة الفساد قد تحتوي على مجموعة من المشاكل التي تستوجب البحث والدراسة كمواضيع علمية. والتي إذا اقتصرت على تناول مشكلة واحدة من مشاكلها فلا يتحقق لها العلاج العام (لظاهرة الفساد) والذي يتطلب دراسة كل المواضيع من الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية والثقافية كمتغيرات متداخلة في تكوين ظاهرة الفساد.

ويعرف أرسطو المشكلة بأنها هي " مسألة نظرية أو عملية، يجادل فيها ولا يوجد بالنسبة إليها رأي واضح"(101)، فالرأي الواضح يتكون بعد أن تصبح موضوعا للبحث والدراسة حيث تعرف المتغيرات وتتبين الأسباب، فقبل البحث والدراسة يكون الغموض والشك منتشرا، ويطوى في كثير من الأحيان بعد

101 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت: الجزء الثاني، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1984م، ص 446 .

البحث والدراسة الوافية بتتبع خطوات البحث العلمي والتقصي الدقيق للموضوع أثناء التشخيص والعلاج.

وموضوع المشكلة هو ما يستهدفه الباحث بالبحث والدراسة، ولهذا ينبغي أن تحدد الأهداف العلمية من البحث، بحيث يكون للبحث غاية يسعى الباحث إلى تحقيقها، وكلما اتضحت الأهداف كلما اتضح الموضوع في ذهن الباحث، وكلما اتضح الموضوع فهو الذي يحدد الغرض من دراسة المشكلة. سواء كان الغرض استطلاعي أم تشخيصي أم علاجي، فلكل من هذه الأهداف غايات خاصة على ضوئها تتحدد معالم المشكلة موضوع البحث والدراسة. ويقصد بتحديد الأهداف ، أهداف الموضوع وليس أهداف الباحث من دراسة الموضوع. فأهداف الموضوع هي الغايات التي يتضمنها الموضوع في جوفه. التي عندما تتبع خطوات علمية تمكن الباحث من التعرف عليها ووضع خطة لتحقيقها، فإذا حددنا موضوع المشكلة الطلاق في المدينة القديمة بمدينة طرابلس، ألا يكون من بين هذه الأهداف البحث عن أسرة مستقرة وهانئة، والتخلص من زوج أو زوجة لا يحقق كل منهما هذا الهدف، أو أن كلا من الزوجين يبحث عن الحرية من الأخر، وغيرها. أما أهداف البحث فهي التعرف على أسباب المشكلة (مشكلة الطلاق) وتشخيصها من أجل التعرف على العلاج المناسب الذي يحد من انتشار هذه الظاهرة.

أما أهداف الباحث فقد تكون لإنجاز شهادة عالية متخصصة، أو لدخوله مسابقة علمية، أو من أجل تحقيق أهداف المؤسسة التي كلفته بإجراء هذا البحث، وغيره من الأهداف.

وينبغي على الباحث أن يحدد الأسباب التي دعته إلى اختيار موضوع المشكلة، هل هي أسباب اجتماعية، أم أسباب سياسية أم اقتصادية، أم نفسية أم ثقافية أم ماذا؟ فمن خلال تحديد الأسباب يتحدد الموضوع وأبعاده التي ينبغي أن لا تهمل أو يغفل عنها أثناء تجميع المعلومات وتشخيصها، فتحديد الأسباب من تحديد الموضوع.

ولتحديد المفاهيم وتوضيحها أهمية علمية بما يقنن موضوع المشكلة ويزيل اللبس والغموض من ذهن الباحث وذهن القارئ أو المطلع على الموضوع سواء كان ذو اهتماما وتخصصا، أو من ذوي الإطلاع العام.

فبتحديد المفاهيم يتحدد الموضوع وتتضح الأسباب التي تكوّن منها والأهداف التي يرمي إليها والمضامين التي يحتويها وفقا لدلالتها.

فالمفهوم هو الذي يضفي دلالة على الموضوع مما يجعله ممكنا للاستنباط، ويظل الموضوع بلا دلالة إذا لم تعبر الألفاظ والمعاني المصاغ

بها عن توحد الموضوع في مفاهيمه التي تدل على وضوح مضمونه (مضمون الموضوع) وعندما تحدد المفاهيم تميز عن غيرها من المفاهيم الأخرى ذات العلاقة بها.

المفاهيم متطورة بتطور المعرفة، ومتغيرة من وقت إلى آخر ومن مجتمع لأخر، ولهذا فهي دائما تحتاج إلى تحديد علمي من أجل تقصي الحقائق واكتشاف المعارف الجديدة. وهي ليست قوالب جاهزة، وليست مطلقة، بل أنها متجددة ونسبية، ولهذا لا داعي إلى تعميمها بالمطلق، بل بنسبية علاقتها بالموضوع أو الظاهرة والمشكلة، وهي ليست أحكام، بل هي معان تعقل وتدرك كلما تبينت دلالاتها ومراميها.

لا يتحدد موضوع المشكلة بمنعزل عن مكانها الجغرافي والإداري والاجتماعي، وذلك لأن في المكان مجتمع ينبغي أن يحدد حجمه ونوعه وديانته، والمرحلة العمرية المستهدفة بالبحث والدراسة. وقد يتطلب تحديد الموضوع تحديد المستوى التعليمي ومجال العمل والجنسية التي ينتمي إليها المبحوثين.

ولكي يحدد الموضوع ينبغي تحديد الفترة الزمنية المستهدفة بالبحث سواء كانت من الآن إلى ماضي معين، أو من الآن إلى مستقبل متوقع خاصة عندما يكون الموضوع متعلقا بالحاضر المستمر، وقد تكون الفترة المستهدفة بالبحث (فترة الموضوع) من ماضي معلوم إلى الحاضر المعاش وذلك من خلال تتبع دقيق لمراحل نمو معينة، أو مراحل زمنية تحتوي على مواقف بارزة في الموضوع أو ضالعة في المشكلة قيد البحث والدراسة.

تحديد الموضوع من حيث امتداده وانتشاره وتأثيراته سواء كانت هذه التأثيرات اجتماعية أو نفسية أو سياسية أو دينية أو اقتصادية، أو ثقافية وحضارية، ومدى تأثيرها على الأفراد والجماعات والمجتمعات داخل الأسرة وخارجها مع جماعة الرفاق في المؤسسات التعليمية والخدمية أو أماكن الترفيه وممارسة المناشط. ولهذا ينبغي أن يحدد الباحث معالم الظاهرة أو المشكلة حتى لا يكون موضوعه مجرد توهم ليس إلا.

ولدراسة المشكلة علميا يحدد ديكارت ثلاثة شروط لصياغة أسئلة البحث العلمي، وهي :

1 - "يجب أن يكون في كل سؤال شيء مجهول، وإلا لكان البحث عبثا"(102). حيث لو كان كل ما في السؤال معلوم لما كان هناك داعي لإجراء

102 - المصدر السابق. ص 446 .

البحث أو الدراسة، فعندما يصوغ الباحث أسئلة موضوعه حسبما هو متوقع فقد لا يأتي بالجديد، ولهذا ينبغي أن تصاغ أسئلة البحث وفروضه وفق أهداف واضحة ومحددة وغير مقفلة عن استيعاب الجديد.

2 - " يجب أن يتحدد هذا المجهول على نحو ما، وإلا لم نستطع التوجه إليه، دون غيره بالبحث والفحص"(103) بمعنى ينبغي صياغة الأسئلة أو الفروض صياغة احتمالية غير قطعية، مع مراعاتها وحدة البحث وأهمية ترابطه العلمي والمنطقي وعدم تشتته وتناثر مكوناته ومعطياته، وذلك بما يعبر عن وضوح الموضوع في ذهن الباحث، وبما يحقق أهداف البحث العلمي.

3 - هذا المجهول لا يمكن أن يتعين إلا بواسطة شيء معلوم (104). وذلك حتى لا تكون أسئلة لا سند لها على أرض الواقع، فهي مجرد صياغة خيالية لا يمكن الإجابة عليها ولا تحقق أهداف.

وعليه كل ظاهرة أو مشكلة أو موضوع فهو قابل للبحث والنقد والإصلاح وفقا لقاعدة كل شيء نسبي في مخاطره أو في محاسنه. وسواء في انحرافه السالب أو انحرافه الموجب، وقد يتطور وقد يتغير للأحسن أو للأسواء.

ولكي تسبر أغوار المشكلة علميا أن تصاغ لها فروض تمكن الباحث من اكتشاف العلاقة بين المتغيرات والأسباب التي كونتها أو أظهرتها من حالة الكمون إلى حالة المشاهدة والملاحظة والإحساس، والفروض منها العام ومنها الخاص، فالفرض العام هو الأساس لصياغة الفروض الخاصة (الخاصة بالموضوع)، ولهذا ينبغي أن يصوغ الباحث أولا فرضه العام وهو : **(للمشكلة حل)** وثانيا يصوغ الفرضيات الخاصة بموضوع بحثه، فإذا كان موضوع بحثه يتعلق بمشكلة أسلوب الإدارة والإنتاج، فقد تكون صياغته للفروض بالنفي التي لا تثبت علاقة موجبة ولا سالبة بين المتغيرات الرئيسية، كأن ينص على أنه لا توجد علاقة بين أسلوب الإدارة الذاتية والإدارة الحكومية.

أما صيغة الإثبات فهي التي تثبت وجود علاقة موجبة أو سالبة بين المتغيرات الرئيسية في البحث كأن يفترض الباحث إن : (هناك علاقة قوية وإيجابية بين الإدارة والإنتاج). إنها صيغة الإثبات الموجبة، أما صيغة الإثبات السالبة فتنص على أن (هناك علاقة سلبية بين الإدارة والإنتاج)(105).

---

103 - المصدر السابق. ص 446 .

104 - المصدر السابق. ص 446 .

105 - عقيل حسين عقيل. فلسفة مناهج البحث العلمي. مالطا : منشورات دار الجا. 1995م. ص 42، 43 .

وبناء على ذلك تتضح أهمية الفروض في وحدة الموضوع وتحديد مفاهيمه وتيسره للبحث، ولهذا إذا لم ينطلق الباحث من الفرض القائل (لكل مشكلة حل) فلا يمكنه صياغة فروض خاصة بالموضوع. ولا يمكنه التحفز إلى تحقيق نتائج أو التمكن من اكتشافها أو التعرف على القوانين والنظريات. وعليه يجب على الباحث أن يصوغ في ذهنه عند دراسة أي ظاهرة أو مشكلة أو موضوع الفرض التالي ، (**بما أني أفكر فلكل مشكلة حل والمستحيل نسبي**).

المشكلة عائق أمام من لا يفكر، ولا ينبغي أن تكون كذلك أمام من يفكر قال تعالى ، [ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون](106): فالذي يضل عن انتهاج المعرفة الواعية هو القانط من رحمة الله تعالى الذي جعل في ذهن من يفكر الأمل وطلب منه أن يسعى لتحقيقه ولا ييئس، ولهذا، **بما أني أفكر فلكل مشكلة حل والمستحيل نسبي**.

وبناء على هذا الفرض تقع المشكلة في **الممكن**، وبالبحث والدراسة يتحقق هذا الممكن، مما يجعل المشكلة تحت سيطرة الحل الذي قد يكون وفقا للفرض المصاغ (المتوقع). وقد يكون أقل منه درجة أو أكثر.

وحتى إن وصل الباحث إلى نتائج لا تمكنه من معرفة الحل فلا ييئس وعليه أن يغير فرضياته السابقة بما أثبتته الدراسة أو البحث، وأن يصوغ فرضيات جديدة بعد إدخاله متغيرات أخرى على الموضوع. وهكذا بما أنه يفكر فلا ييئس حيث أن لكل مشكلة حل والمستحيل نسبي، وحيث يكون الحل لا تكون المشكل. لهذا تظل المشكلة موضوع بحث ما ظل الغموض فيها.

الواقعة:

الواقعة هي إثبات الممكن حيث أنها تحدث الآن وتصبح في الماضي ولهذا لا مكان لها في الزمن المستقبل كما هو حال الممكن الذي لا مكان له في الزمن الماضي، إلا أن العلاقة بينهما قوية فالممكن إدراكا عندما يتحقق يصبح واقعة [إذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها كاذبة](107). يقصد بالواقعة هنا القيامة التي لم تتحقق بعد، وذلك لوقوعها في زمن الممكن، مما يجعل الممكن ضروري الوقوع. وعندما يتحقق الممكن تكون الواقعة حقيقة لا شك فيها وتصبح سارية المفعول، وينتهي الممكن بالنسبة للفعل البشري.

106 - الحجر. الآية 56 .
107 - الواقعة. الآية 1. 2 .

الواقعة، والظاهرة، والحادثة ألفاظ ذات مفاهيم متداخلة ومتقاربة في المدلول الفلسفي، ومع ذلك فلكل من الواقعة والظاهرة والحادثة خصوصية تميزها عن الأخرى، فالواقعة يقينية الحدوث، أما الظاهرة فاحتمالية، ولهذا قد تقع وقائع ويترتب على وقوعها حدوث ظواهر سواء كانت ظواهر اجتماعية أو طبيعية. والحادثة عابرة، ولكن إذا أصبح لها تأثير قد تتطور إلى ظاهرة. فإذا انشقت الأرض أو زلزلت تكون واقعة طبيعية. وقبل أن تتزلزل الأرض تكون الزلزلة في الممكن، وبعد أن تتزلزل أو تنشق تصبح الزلزلة والانشقاق واقعة.

الواقعة حتى وان عرفت أسبابها قد يصعب التحكم فيها. فالزلزلة سواء التي وقعت أو التي ستقع فلا يمكن إلغاءها أو التحكم فيها مع انه من الممكن الوقاية من مخاطرها أو التخفيف منها. أما الظاهرة من الممكن التعرف على أسبابها والتحكم فيها ومعالجتها، فالطلاق واقعة لابد من حدوثه، ولكن عندما ينتشر الطلاق في المجتمع دون الحد منه وتفادي مخاطره يصبح الطلاق ظاهرة تحتاج إلى الدراسة والتشخيص والعلاج وإلا قد يترتب على هذه الظاهرة ظواهر أخرى كالانحراف بجميع أنواعه سواء سرقة أو الدخول في عصابات عنف، أو تزوير وفساد أخلاقي آخر.

ولذلك فالظاهرة من الممكن القضاء على أسبابها وقد لا تتكرر. أما الواقعة تعرف أسبابها ومعطياتها ومن الممكن الوقاية من نتائجها، ولكن من غير الممكن القضاء عليها. فعندما تقع واقعة بين الذكر والأنثى فهل يمكن إلغاؤها من كونها حدثت؟ لا يمكن. كل شيء يقع لا يمكن إلغاؤه، ولكن من الممكن الحد من أضراره ومشاكله وما يترتب عليه. هكذا حال الطلاق كواقعة لا يمكن القضاء عليه، ولكن من الممكن الحد منه والوقاية من أضراره.

الواقعة لا تتكرر، أما الظاهرة قد تتكرر، فالثورة الأمريكية واقعة لا يمكن أن تتكرر، والثورة الفرنسية واقعة، والثورة الماركسية واقعة وثورة 23 يوليو واقعة، وثورة الفاتح واقعة، وجميعها لا تتكرر.

الوقائع تجمع ككم، ولا تجمع ككيف، بمعنى من الممكن إحصاء ما وقع من وقائع في دولة ما أو مجتمع ما. ولكن من غير الممكن جمع محتوى واقعة وأخرى أو مضمون واقعة وأخرى، ولهذا لكل واقعة بداية ونهاية تفصلها عن غيرها من الوقائع الأخرى، وبما أن لكل واقعة بداية ونهاية، وكل الوقائع يمكن أن تجمع وفق حيزها الجغرافي والسكاني. إذن فهي متناهية.

وبناء على ذلك لا يتم الاتفاق مع برتراند رسل في قوله "إن هناك عددا لا متناهيا من صور الوقائع"(108) وذلك لأن الوقائع كما سبق وأن ذكرنا تعد وفق وقائعها، ولأن الوقائع مثبتة الحدوث فهي إذن محصورة بين الماضي والآن، ولأن كل واقعة منفصلة عن غيرها من الوقائع وفق معطياتها وعللها، فمن الميسر عدها فرادى وجمعها فرادى بما يكوّن كما من الوقائع التي بدايتها واحدا ونهايتها واحدا، وهكذا يزداد عدد الوقائع ويستمر باستمرار الحركة والزمان إلى النهاية، وتظل دائما محصورة بين الماضي والآن الذي يمكّن البشر جيلا بعد جيل من **معرفتها وحصرها بداية ونهاية**.

الوقائع المحمولة:

من الوقائع ما يشاهد ومنها ما يلاحظ أو يحس به ويلمس، ومنها ما لا يلمس مع أنه يلاحظ، ومن هذه الوقائع المحمولة والمستقلة، الزواج والطلاق والأبوة والأمومة والزلزلة وقائع مستقلة، وكلها لا تشاهد ولا تلمس ولكن تلاحظ وتدرك، وكذلك البذرة واقعة مستقلة هي الأخرى، ولكن اللون الأخضر في البذرة واقعة محمولة، والشجرة هي الأخرى، واقعة محمولة في البذرة، والثمار واقعة محمولة في الشجرة المحمولة في البذرة، وهذه الوقائع هي التي سميناها الوقائع المحمولة أو المتداخلة، والبذرة كواقعة تشاهد وتلاحظ وتلمس وتذاق وتشم، والشجرة كواقعة محمولة في البذرة لا تشاهد ولا تلمس ولكنها تدرك لأن معطياتها محمولة في البذرة، وهكذا الثمار كواقعة محمولة، وبعد غرس البذرة في التربة الصالحة للحياة تنمو الشجرة وتشاهد، وعندما تنضج تلد ثمارا هي الأخرى تشاهد وتلاحظ وتلمس، وعليه يخرج الكامن من المشاهد كما تخرج النخلة من البذرة أو النواة، فالنخلة قبل غرس البذرة أو النواة في التربة لا تشاهد نتيجة كمونها في النواة، وتفتحت بين الأنظار بعد خروجها منها.

في الواقعة يحمل الجزء الكل كما يحمل الكل الجزء، فإذا اعتبرنا الشجرة هي الكل ألا تكون هي الحاملة لواقعة اللون، وواقعة الثمار وواقعة النواة؟ وهذا يجعل المحمول جزأ من حامله، مما يجعل النواة جزأ من الثمار، والثمار جزأ من الشجرة. ولكن إذا قلنا النواة التي هي جزأ من الشجرة هي التي تحمل الشجرة فيها بمعنى أن الشجرة تكمن في النواة ألا تكون في هذه الحالة الشجرة التي أثمرت هي التي أنتجت النواة؟ بالتأكيد نعم، ولهذا

108 - ماهر عبد القادر محمد. فلسفة التحليل المعاصر. بيروت، دار النهضة العربية. 1985م. ص 117.

عندما تنضج الثمار تنتج نواة، وعندما تغرس النواة وتتوفر لها شروط الحياة والنمو تنتج شجرة، وهكذا يكون الجزء من الكل الذي يحمله، ويصبح الكل من الجزء الذي هو الآخر يحمله.

الواقعة ذات معطيات صادقة سواء كانت نتائجها سالبة أو موجبة فإذا اعتبرنا الواقعة التي نتحدث عنها هي الآخرة، فينقسم البشر فيها إلى جزأين: [فأمَّا من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية](109). ولهذا لا يتم الاتفاق مع القائلين وعلى رأسهم برتراند رسّل بأن الواقعة تحمل في معناها الصدق والكذب، وذلك لأن الواقعة دائما صادقة، ولكن في صدقها قد يكون السالب والموجب، وليس الصادق والكاذب. فإذا قال أحد **السماء تُمطر**، هذه واقعة صادقة لأنه حقيقة السماء هي التي تُمطر، ولكن إذا خرجنا بعد استماعنا لخبر السماء تمطر، ولم نجد ما صدق لهذه الواقعة على أرض الواقع، فهذا لا يعني إن الواقعة **السماء تمطر** هي الكاذبة، بل الكاذب الذي أسند المطر إلى السماء في وقت هي لم تمطر فيه. وإذا قلنا كما قال السابقون في كتبهم وبحوثهم **سقراط ميت**، فهل يُشك في ما صدق لهذه الواقعة؟ وهل يُكذّب من قالها؟ بالتأكيد لا. وبما أنها لا لأنها صادقة، إذن لا تحتمل هذه الواقعة كغيرها من الوقائع إلا دلالة واحدة وهي الصدق فقط. ولكن موت سقراط قد يكون سالبا بالنسبة لتلاميذه أو أبنائه، ولكنه قد يكون موجبا بالنسبة له، حيث قال: " إن الموت خير لا شر فيه فهو إمَّا نعاس طويل ومن منَّا لا يلتذ به، وإما سياحة في عالم آخر حيث نخالط الموتى من الأبطال، وتلك فرصة جميلة في رحاب حياة خالدة، فكيف إذن يجزع الناس من الموت؟"(110).

إذن كل ما يخالف الواقعة **سقراط ميت** هو كاذب، وذلك لأن سقراط ميت كواقعة لا تحمل إلا الصدق فقط. وإذا دخل علينا أحد وقال: سقراط حي، فهل تكون هذه واقعة؟ وهل الكذب يسند للجملة في هذه الحالة أم لقائلها؟ هذه ليست واقعة، وذلك لأن قائلها كاذب، والواقعة لابد وأن تكون صادقة **فسقراط حي**، هذه قضية وقائلها كاذب، لا مصدق لها وهي ليست واقعة، والفرق كبير بين الواقعة التي هي صادقة، وبين القضية التي كان موضوعها (سقراط) كاذبة، والواقعة يصدق موضوعها مع محمولها، أما القضية فليس بالضرورة. **فسقراط كموضوع له ما صدق، وحي كمحمول لا مصداق له**، ولهذا هذه الصياغة لا تكون لواقعة، بل تكون لقضية، وعليه

109 - القارعة. الآية 6. 7. 8. 9 .

110 - عقيل حسين عقيل. الأصول الفلسفية لتنظيم المجتمع الجماهيري. طرابلس، منشورات جامعة الفاتح. 1992م. ص 177 .

سقراط ميت واقعة، حيث لها السند من ما صدق **وسقراط حي** قضية حيث لاسند لها من ما صدق.

الواقعة صادقة ونتائجها احتمالية السلب والإيجاب، فعندما تكون الواقعة هي الآخرة، ألا يكون لمن ثقلت موازينه إيجابية، ويكون لمن خفت موازينه سلبية؟ ولأن الوجود يتكون من السالب والموجب فكان لوجوده معنى. ولهذا لا قيمة للموجب ما لم يكن هناك سالب يقارن أو يقاس به، ولذلك لو كانت الحياة كلها إيجابيات، في اعتقادنا قد لا يكون للموجب أهمية ومعنى، وكذلك الآخرة لو كانت كلها جنة فقط، في اعتقادنا قد لا يكون لوجودها هي الأخرى أهمية ومعنى، ولكن الذي يعطي للجنة أهمية ومعني هو وجود النار بجانبها التي يخافها المؤمن بالله تعالى، فالنار عقابا سالبا، والجنة جزاء موجبا فاجعلنا من العاملين عليها، [قل يا قوم أعملوا على مكانتكم أني عامل](111).

الواقعة صادقة سواء وقعت أو لم تقع، فالواقعة **الذئب يأكل الخروف** صادقة لأنه طبيعيا يأكل الذئب الخروف كلما أنفرد به أو أتيحت له الفرصة، ولهذا دائما تصدق الواقعة وقد يكذب الخبر، فالواقعة **الذئب يأكل الخروف** صادقة، إلا أنها كخبر قد لا تكون صادقة، فصدق الخبر من عدمه يعود على المُخبر، فإذا نظرنا **للذئب يأكل الخروف** كخبر، فهذا الخبر احتمالي الصدق والكذب، بمعنى لو كنّا جالسين في غرفة ودخل علينا أحد وقال، الذئب يأكل الخروف وهو يشير إلى الخارج، وعندما نظرنا معه إلى الخارج شاهدنا الخروف تحت قبضت المخالب حقيقة، ولكنها ليست مخالب الذئب كما قال، بل تحت مخالب الكلب، ففي هذه الحالة الذئب يأكل الخروف واقعة صادقة، والخبر عنه (عن الذئب) غير صادق. وعندما يكون الذئب يأكل الخروف واقعة، تكون نتائجها احتمالية السلب والإيجاب، سالبة على الخروف وعلى مالكه، وموجبة على الذئب المستفيد منه.

وعليه ينبغي أن نفرق بين الواقعة، وبين القضية والخبر، كما سبق وأن ذكرنا فالواقعة صادقة، والقضية والخبر يكونا صادقان وقد يكون كاذبان، فإذا قلنا:

كل من وقف بعرفة كتبت له حجة

س وقف بعرف

إذن س كتبت له حجة

111 - الأنعام. الآية 135 .

هذه القضية المتكونة من مقدمة أولى كلية، ومقدمة ثانية جزئية ونتيجة متضمنة في المقدمة الكلية، وهي احتمالية التصديق والتكذيب. فإذا كان س ضامرا للحج وفقا لاشتراطاته واستطاعته كانت القضية صادقة.

وإذا كان س حقاً قد وقف بجبل بعرفة، إلا أنه لم يكن في موسم الحج. بل في وقت آخر من مواقيت العمرة، فلا تكون القضية صادقة. وكذلك إذا وقف س مع الحجيج في موسم الحج بعرفة، إلا أنه لم يكن ضامرا بذلك نتيجة تأديته مهاما خدمية للحجيج سواء كان طبيبا أو حارسا أو غيره من العاملين على راحة الحجيج، فتكون القضية كاذبة. ولكن من حيث الواقعة إن **س قد وقف بعرفة هذه صادقة**، أما من حيث الحجة فلم تُكتب له بعد، ما لم يكن ضامرا على ذلك ومؤديا لها. وعلية تكذب المقدمة الأولى التي نصت على أن كل من وقف بعرفة كتبت له حجة، وهي في هذه الحالة لم تكن واقعة ولكنها قضية أو خبر يحتمل التصديق والتكذيب بعد التحقق والدراسة أو البحث، ولا يحتمل التسليم كما هو حال الواقعة.

وإذا غيرنا صياغة المقدمة الثانية في القضية السابقة فهل هذا التغيير يؤثر على المقدمة الأولى والنتيجة أم لا يؤثر؟، لنلاحظ :

المقدمة الأولى : كل من وقف بعرفة كتبت له حجة.

*المقدمة الثانية : س وقف بعرفة **لأداء الحجة**.*

النتيجة : إذن س كُتبت له حجة.

يستنتج من القضية السابقة الآتي :

1 - إن المقدمة الأولى لازالت غير صحيحة وفق البرهنة أو التحليل السابق، وذلك لأنه ليس كل من يقف بعرفة تُكتب له حجة.

2 - القضية **س وقف بعرفة لأداء الحجة** أصبحت صادقة، وذلك لأن س جزأ من الذين وقفوا بعرفة في المقدمة الأولى والذين قد يكون منهم جزأ لم تكتب له حجة كما سبق وأن ذكرنا.

3 - النتيجة **س كتبت له حجة**، صادقة، وذلك لأن غرض س من وقوفه بعرفة في المقدمة الثانية كان محددا لأداء الحجة، ولهذا صدقت النتيجة بناء على المقدمة الأولى والثانية.

ومن أجل الملاحظة والاستنتاج العلمي على قصور حجج قضايا المنطق الأرسطي أعيد صياغة القضية السابقة وفق الآتي ونلاحظ :

بعض الذين وقفوا بعرفة كتبت لهم حجة.

س من هذا البعض.

إذن س كُتبت له حجة.

الاستنتاج :

1 - هذه القضية صادقة، وليست احتمالية التصديق والتكذيب.

2 - ليس بالضرورة أن تكون المقدمة الأولى كلية.

3 - ينبغي أن تكون المقدمة الأولى صادقة، سواء كانت كلية أو جزئية.

4 - وبما أن المقدمة الثانية متضمنة في المقدمة الأولى، والنتيجة تحصيل حاصل المقدمتين، إذن لا فرق بين أن يتضمن الكل الجزء أو يتضمن الجزء المتجزئ.

وبناء على ما سبق، يلاحظ النقص على قضايا المنطلق الأرسطي التي تتكون من مقدمة أولى كلية قد لا تكون صادقة مما يجعل الشك يوجه إلى النتيجة ولا تؤخذ على علتها، ومثال على ذلك القضية نورد القضية الآتية :

كل مسلم أمين

س مسلم

إذن س أمين

من المقدمة الأولى يفهم **إن كل مسلم أمين**، ولكن هل هذه حقيقة صادقة؟. كل مسلم أمين هذه ليست صادقة، ولكن جزأ من الكل صادق، ولهذا كل مسلم أمين افتراض غير صحيح، وبما أنه افتراض غير صحيح إذن مقدمة غير صادقة، وبما أنها مقدمة غير صادقة فلا داعي أن تكون مقدمة كلية. ولهذا يفضل صياغة المقدمة الأولى سواء كانت كلية أو جزئية صياغة صادقة.

ولتوضيح ذلك أعرض **القضية الآتية** :

بعض المسلمين أمناء

س أمين

إذن س من بعض المسلمين الأمناء.

ولهذا رأينا أن تكون المقدمة الأولى صادقة وليست احتمالية التصديق والتكذيب سواء كانت مقدمة جزئية أو مقدمة كلية.

كل المعادن تتمدد بالحرارة وتنكمش بالبرودة.

الحديد معدن.

إذن الحديد يتمدد بالحرارة وينكمش بالبرودة.

هذه النتيجة لم تكن جديدة بل هي متضمنة في المقدمة الأولى الكلية الصادقة، وبالتالي تكون النتيجة صادقة، ولكنها لم تأتي بشيء جديدة.



الفصل السابع

العينة بين المعارضة والتأييد



نظرة تحليلية لمضمون التمثيل:

أهتم العلماء بالبحوث كوسيلة للاكتشاف العلمي والإثراء المعرفي واستعملوا مناهج وطرق بحث متعددة من أجل تتبع خطوات علمية، يمكن قياسها أو إعادة تطبيقها، للتأكيد من صحة النتائج المتوصل إليها من عدمها. وقد ركز معظم الباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية على دراسة العينات كمصدر بشرى يمكن أن تعمم نتائجها على المجتمع بأسره، مهتديين في ذلك باستخذام العينات في العلوم الطبيعية، ومتعذرين بصعوبة المسح الشامل.

ونتيجة لأن معظم المتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية اعتمدوا في بحوثهم على العينات، ودرجة الصدق والثبات فيها، واعتماد نسبة الخطا المقبول من الباحث. وإن رسائل الماجستير والدكتوراه في معظمها استعملت العينات، فإن الانتقادات التي ستوجه إلى العينة واستعمالاتها المنهجية، قد تلاقى كثيرا من المعارضة إذا اعتبر البعض ان هذه الانتقادات تقلل من شأن بحوثهم، مما يجعلهم في مواقف دفاع عنها، إلا أننا واثقون من أن المتخصصين والمتعلمين يتحلون بالصفات العلمية في تصحيح المواقف والاتجاهات. وما ظهور الجدل العلمي إلا ميزة من أجل التطور والتغير إلى الأفضل دون تعصب لآراء مقولبة عفي عليها الزمن.

ولتوضيح ذلك، **أطرح السؤالين الآتيين**:

هل المريض يمثل المرضى في مرضهم أم لا يمثل إلا نفسه ؟ أم أن الطبيب هو الذي يمثلهم في ذلك؟

هل عينة من الأغنياء تستطيع أن تمثل الفقراء في حكمهم وتعمل على معالجة حالاتهم المعتازة؟.

هذان السؤالان يحتاجان إلى نظرة تحليلية لمضمون الإجابة عليهما حتى وإن أحسسنا بما يحتويانه من مضمون الإجابة عليهما، لأن أسبابهما وظروفهما مختلفة حسب كل حالة والمواقف التي تتعرض لها.

من خلال محاولة تحليل هذين السؤالين تتضح مدى أهمية دراسة العينة من عدمها وعيوبها في الدراسة والتشخيص والعلاج ومدى إمكانية الاعتماد عليها من عدمه.

فإذا حللنا محتوى ومضمون السؤال الأول فإننا نجد إن المرض لا يحس به إلا المريض، مع العلم إن الطبيب بما أتيا من علم قد يتمكن من معرفة المرض، ولكنه في الوقت ذاته لم يعرف درجة الألم إلا تقديرا كغيره من المقدرين لذلك، ولهذا فلا يحس بالمرض إلا المريض الذي يعاني من آلامه. وحتى وإن كان المرض واحد فإن درجات التحمل تختلف من مريض لأخر، وذلك لأن الآلام التي يحس بها مريض ما تختلف عن آلام مريض آخر باختلاف مقاومة ودرجة تحمل كل واحد منهم.

فنجد الذي يتألم في صمت ونجد الذي يصرخ بصوت عالٍ وآخر أقل هدوءاً، ولهذا لا يمكن أن يمثل أحد آخر في مرضه أو درجة تحمله وإحساسه بالألم. وبما أنه لا يمكن لمريض أن يمثل مريض آخر فيما سبق وإن ذكرنا، إذن بطبيعة الحال لا يمكن لعينة من المرضى أن تمثل بقيتهم إذا لم يخضعوا للدراسة أو البحث.

والطبيب المختص قادر أكثر من غيره على معرفة نوع المرض. ومعرفة أسبابه، وتحديد العلاج المناسب له، وتحديد الزمن المناسب لذلك ومع ذلك أنه لا يعرف درجة الآلام التي يعاني منها المريض ووطأتها على أوصاله. ولذلك لا يمكنه أن يمثله في آلمه ودرجة تحمله. وبناء على ذلك ليس كل من يعرف يستطيع أن يمثل غيره فيما يحس به أو يتألم منه، وذلك لأن المعرفة مكتسبة أما الإحساس ففطري، مما يجعل المكتسب بالإمكان تعلمه وتعليمه للغير، أما الفطري فلكل واحدا منّا خصوصية تميزه عن غيره، مما يستوجب مراعاتها أثناء الدراسة والتشخيص والعلاج لكل الحالات المدروسة أو المبحوثة حتى لا يعمم الخطأ على من لم يرتكبه.

فالطبيب قد يعرف أعدادا كثيرة من الأمراض، وأنواع أكثر من الأدوية المعالجة لها، مع معرفته لمؤثراتها الجانبية وكيفية التشخيص والعلاج لكل حالة دون تعميم نوعية الدواء الواحد للمرض الواحد. وذلك لاختلاف

درجات التحمل من مريض لآخر، واختلاف نوع المريض ذكر أم أنثى. واختلاف المرحلة العمرية، طفل أم شاب أم عجوز، وقد يعود لأسباب أخرى ذات تأثير موجب أو سالب على مقاومة المرض، وهذا قد يتعلق بالوراثة ومؤثراتها، ومقاومة الجسم وقابليته للعلاج، ونوع التغذية وكميتها هو الآخر له أثره على شفاء المريض أو درجة تحمله وزمن شفائه.

فإذا حددنا على سبيل المثال نوع المرض بأنه صُداع، وشخّص الطبيب جميع المرضى، وترك واحداً منهم دون تشخيص، فإن الذي لم يفحصه الطبيب لا يمكن أن يعمم الدواء عليه ولا على المجتمع الذي أخذت منه العينة، وذلك لأن العلاج لم يكن للرأس مباشرة، بل العلاج للأسباب التي تكمن وراء ذلك الصداع، وقد تكون الأسباب مختلفة والمرض واحد، فأسباب الصداع قد تكون بسبب التهاب الحلق، أو آلام الأسنان، أو من الجيوب الأنفية، أو الأذنين والعينين أو المعدة، أو أنه نتيجة التهاب أحد الأعصاب في الرأس أو أي مكانا آخر، وبما أن الأسباب مختلفة إذن بالضرورة يكون نوع العلاج مختلفا وفقا لاختلاف الأسباب.

وبناء على ما تقدم إذا كان علم الطب لا يعتمد على التعميم والتعامل مع العينات المرضية ولا يعتبرها أحسن ممثل للمرضى، فكيف إذن تكون الأحسن ممثل في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تتعامل مع أحاسيس ومشاعر وعواطف وميول واتجاهات وغرائز وحاجات تترجم في سلوك مختلف من شخص لآخر؟

ويعاد طرح السؤال الثاني:

هل عينة من الأغنياء تستطيع أن تمثل الفقراء في حكمهم وتعمل على معالجة حالاتهم المعتازة؟.

بما أن المرض لا يحس به إلا المريض وإن الطبيب لا يستطيع أن يمثله فيه كما لم يستطع غيره من المرضى أن يمثلوه فيه، كذلك حال الغني مع الفقير، فالغني مهما فكر أو أحس بحالة فقير ما، فلا يستطع أن يغوص في معرفة الآلام الخاصة بالفقر، فالفقر لا يحس به إلا فقير والمرض لا يحس به إلا مريض، ولهذا قد تعرف الأسباب، ولا تعرف الأحاسيس، ومن لم يعرف الأحاسيس ودرجة مآسيها لا يمكنه أن يمثل من يعرفها ويحس بها. فالذي

يحس بها وبآلامها يكون أكثر قدرة على توصيل مشاعره وظروفه الإنسانية إلى الآخرين ويستطيع أن يجيب عن إمكانياته الذاتية وحاجاته وكيفية معالجتها، وهذا حال الفقير. أما الغني فلا يمكنه أن يمثل الفقير في شيء وذلك لعدم إحساسه بمعاناة الفقير وحالته النفسية التي تؤثر على نظرته في الحياة وعلاقاته مع الآخرين المختلفين عنه.

فالغني قد لا يكون تفكيره منصبا على تجميع المال بغض النظر عن الوسائل والطرق المستخدمة في ذلك، في حين قد يكون تفكير الفقير منصبا على كيفية الحصول على لقمة عيش تسد جوعه وجوع أسرته أو تحد منه. ولهذا فالغني بإمكانه توليد مجالات توسعه على حساب الآخرين وليس بإمكانه فسح المجال لهم، في حين الفقير لا يهمه ذلك من قريب ولا من بعيد. إذن كيف يعتقد البعض في تمثيل الأغنياء للفقراء؟

وهكذا تكون المعرفة المكتسبة أحيانا لا تعبر عن واقع وإلا لماذا يعرف الغني حاجة الفقراء إلى المسكن، والمركوب، والمعاش والحاجة لإشباع الحاجة المتطورة ولم يعمل على الإجابة عليها وحل مشكلتها بقدر ما يعمل على زيادة ما يمتلكه ليستغلهم به، ولا يمكن أن تحل مشكلة الفقر والمعنيين بذلك (الفقراء) ميعدون وغير متمكنين وفقا لوسائل ممارسة الديمقراطية الليبرالية والماركسية، ولا يمكن ان تقدم الحقائق عن الفقر إذا لم يمكن الفقراء من ممارسة الحرية بأسلوب ديمقراطي كغيرهم من أبناء المجتمع الأغنياء ومشبعي الحاجة، حينها تتغير الأمور ويتحرر العبيد (الفقراء) وحينها لا يكون للتمثيل معنى وتكون الحرية وينتظم المجتمع على خط المساواة وتحل المشكلة.

وعليه لا يمكن لجزء من الأغنياء أن يمثل بقيتهم ولا كلهم يمثلون الفقراء، وكذلك بالنسبة للفقراء لا يمثلون إلا أنفسهم. ولتوضيح ذلك أقدم تصورا لمجتمع إشباع الحاجة.

مجتمع إشباع الحاجة:

هو مجتمع المساواة الذي لا مكان فيه لمثلث الفقراء (المحتاجون) ومثلث الأغنياء الذين يمتلكون الزائد عن الحاجة، ولتوضيح ذلك أتناول دلائل كل من الفقر والغناء.

الفقر:

الفقر حالة أقل من حالة الإشباع، والفقر هو الاحتياج. قال الله تعالى: " يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد"(112). إذن الفقر لا يمكن فهمه أو تحديده إلا بالمقارنة مع الغناء، ولهذا تنص الآية السابقة على أن الناس هم الفقراء إلى الله، أي انهم المحتاجون إليه. وعليه الفقراء هم المحتاجون، وبما أنهم المحتاجون، فالمقارنة هنا تكون مع غير المحتاجين، **وغير المحتاجين هما اثنان:**

الأول: هو الغني:

والغني هو الذي يمتلك الزائد عن حاجاته وحاجات أسرته المتطورة والغنى قد يكون مشروعا عندما يكون وفقا لاستثمار القدرات والاستعدادات مباشرة دون استغلال آخرين، ويكون غير مشروع عندما يكون نتيجة استغلال الآخرين ظلما.

والثاني: هو مشبع الحاجة:

ومشبع الحاجة هو الذي لا ينقصه شيئا ينبغي أن يكون له وفقا لحاجاته المتطورة والتي من الصعب وضع سقف لها. وعليه مشبع الحاجة هو المنتج الذي ينبغي أن يعود إنتاجه إليه أو مقابل إنتاجه إليه. والمنتج **قد يكون فردا، وقد تكون أسرة، وقد تكون جماعة** مشتركة في العملية الإنتاجية.

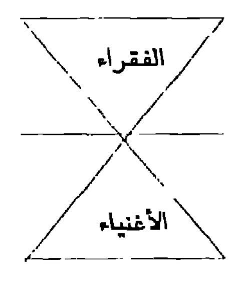
ولهذا إذن لا يمكن أن يتحول المجتمع من الفقر إلى إشباع الحاجة إلا إذا تحول أفراده وأسره وجماعاته إلى الإنتاج، ولا يتأتى هذا في البداية إلا إذا طوينا مثلث الزائد عن الحاجة وذلك بإعادة الزائد غير المشروع إلى من هم في حاجة إليه عندما يكون هذا الزائد حقا لهم.

ومجتمع إشباع الحاجة هو الذي ينتظم في خط مستقيم، يمتد من نقطة تلاقي مثلث فقدان الحاجة مع مثلث الزائد عن الحاجة في اتجاه واحد لرسم طريق الحرية بين الناس جميعا، والذي استنبطناه من وجوبية الزكاة في المجتمع المسلم، لإنهاء الفوارق غير الطبيعية بين الناس، لما لها من آثار سلبية في حياة المجتمع. ولو كان العرب المسلمون منذ بداية

112 - سورة فاطر، الآية 15 .

الدعوة يخرجون الزكاة بمنهجية منظمة ويعطونها دون منة من أحد لمن هم في حاجة إليها، لما وجد فقير وغني في المجتمع العربي، أو أي أمة من الأمم الإسلامية الأخرى، ولما كان هناك داع للحديث عنها، وبناء على ذلك فإن دفع الزكاة لا يستمر مع حياة الإنسان إذا أعاد الحاجات الزائدة عنه لمستحقيها وأصبح ينتج حسب حاجته وحاجة أسرته، أي يفترض أن دفع الزكاة في صورته المبدئية قد انتهى منذ زمن، ولكن نتيجة الممتنعين عنها أوجد الحاجة إليها. ويعتبر مثلث فقدان الحاجة هو مثلث القنوط، ومثلث الزائد عن الحاجة هو مثلث الطغيان، ونقطة تلاقي المثلثين تسمى نقطة المساواة، والنتيجة يرتسم خط إشباع الحاجة الذي تتحقق فيه الحرية للجميع وبدون تمييز، أي تصبح الثروة ملكا للجميع. ومن يقف عند هذه النقطة (نقطة تلاقي المثلثين) قبل رسم خط إشباع الحاجة (خط المساواة) قد يجد نفسه بين قوتين متطاحنتين، كل منها تكن الكيد وتعلنه للآخرين بغضب فاقد الحاجة على من سلبها واحتكرها منه واستغله بها، وغضب محتكر الحاجة على من يحاول المطالبة باستعادتها منه، مما يستوجب طي مثلث الفقر(مثلث فقدان الحاجة) وطي الزائد عن الحاجة (مثلث الطغيان)، ليبقى خط إشباع الحاجة خط العدل والمساواة المتكون من مجتمع ممارسة الحرية وينتهي التمايز الاجتماعي الطبقي بين الناس، وتترك حرية الإبداع بينهم بما يبذله كل فرد وأسرة وجماعة من جهد ذهني أو عضلي من أجل العمل على إشباع الحاجات المتطورة. ولو نظرنا إلى شكل رقم(2) لوجدنا مثلث الزائد عن الحاجة يمثله الأغنياء، ومثلث فقدان الحاجة يمثله الفقراء ولو أعيد الزائد عن الحاجة إلى فاقديها، تكون نقطة التلاقي عند خط إشباع الحاجة. مع العلم بأن إشباع الحاجة نسبي من مجتمع إلى آخر حسب ثروته، والجهد المبذول من أجل إنتاجها.

الشكل رقم (2)



مثلث الزائد عن الحاجة

خط إشباع الحاجة.

مثلث فقدان الحاجة

وبمعنى آخر، لو جمعنا الثروة الزائدة عند الأغنياء ككم ووزعناها على المحتاجين لها من الفقراء، فإن الأغنياء يبقى لديهم ما يشبع حاجاتهم المتطورة، ويندمجون مع مجتمع إشباع الحاجة، وهكذا بنفس الدرجة يرتقي الفقراء إلى خط إشباع الحاجة عندما تعود إليهم حاجاتهم المفقودة منهم والتي كانت في أيدي طبقة الأغنياء. ونقطة تلاقي المثلثين بتقابلها الرأسي. تكون هي نقطة التخلي عن الفقر والانتقال إلى خط إشباع الحاجة **(إنه خط تحرير الحاجات)**.

وبعد تحريرها نتيجة إعادة توزيعها بالتساوي تكون انطلاقة المجتمع بكامله إلى الامام. وليس إلى الأسفل والأعلى، لأن الانتقال إلى الأسفل وإلى الأعلى ينتجه سوء توزيع الثروة، واحتكار مقاليد السلطة، والتي تجعل من المجتمع الواحد فوارق بين أفراده وجماعاته، تذكي روح القسوة والاستغلال. ولهذا لا يمكن أن تتحقق الحرية وفي المجتمع الواحد فقير وغني. ومستَغَل ومُستَغِل، وعليه تتضح أهمية المساواة وتتحقق الحرية، بإعادة ما سُلب إلى من سُلب منهم. وتنتهي الطبقية والفوارق الاجتماعية. ويتكون المجتمع الجماهيري المنتج، كما هو في الشكل رقم (3) الذي يوضح إزالة مثلثي التمايز والفوارق. والالتقاء عند خط إشباع الحاجة.

(--)
ناقص الزائد عن الحاجة

خط إشباع الحاجة . . . .

(+)
زائد الناقص عن الحاجة

الشكل رقم (3).

وعليه الحديث عن مجتمع فيه فقراء وأغنياء ومشبعي الحاجة، هو في حقيقة الأمر مجتمع طبقي، أي مجتمع لا مساواة، مما يستوجب إعادة تنظيمه وفقا للحقوق والواجبات مع مراعاة الفروق الفردية للقادرين (الذكر والأنثى والكبير والصغير)، ولغير القادرين (وهم مضموني الحقوق والواجبات)، ومراعاة **أهمية البنية التحتية** في قيام مجتمع إشباع الحاجة.

تحليل مضمون الحاجة:

بما أن لكل رسالة مرسل ومستقبل إذن فلكل رسالة مضمون وللمضمون قد تكون الاستجابة سريعة وقد تكون الاستجابة متأنية أو بطيئة وذلك حسب الحاجة وأهمية الموضوع الذي تحتويه الرسالة، ولتحليل مضمون الحاجة ودلائل إشباعها ينبغي مراعاة الآتي :

1 - **قدرات الفرد واستعداداته** التي قد لا تمكنه من أن يكون على خط إشباع الحاجة حتى وإن توفرت له الإمكانيات أو أعطيت له.
2 - **القوانين** برغم ما لها من أهمية في تنظيم العلاقات إلا أنها قد تكون عائقا لعدم تحفيزها الفرد على الإنتاج، خاصة عندما تصاغ من قبل متتلمذين على نظرية المحافظة على مصالح الأغنياء من خطر الفقراء. ولذلك هناك فقراء بالقانون من خلال عدم السماح بتساوي الفرص.
3 - **الإدارة :** عندما تكون الإدارة روتينا وليست تنظيما متجدداً، تؤدي إلى ترهل العاملين والمنتجين، وكذلك يكون حال الإدارة المتجددة عندما يكون إداريوها مترهلين. وذلك لعدم مقدرتهم تمكين العاملين والمنتجين الخروج من مثلث الفقر.

وبناء على ما تقدم نتساءل :

هل يمكن للفقراء أن يمثلوا الأغنياء أو مشبعي الحاجة في إحساسهم بالإشباع أو الطموح أو الرواء؟.

هل يمكن للأغنياء أن يمثلوا الفقراء في إحساسهم بآلام الفقر ومرارة فقدان الحاجة؟

إذا كانت الإجابة **بنعم**، إذن لا فرق بين الغني ومشبع الحاجة والمحتاج في شيء. وإذا كانت الإجابة **بلا**، وهي عين الصواب كما يقولون. فلماذا إذن لا يعمل الجميع وفي مقدمتهم علماء الاجتماع على كشف الحقائق وإزالة الزيف الذي يدع له البعض عندما يقولون بأن العينة في العلوم الاجتماعية والإنسانية تمثل المجتمع؟. وهل نيابة عينة من الأغنياء تستطيع أن تمثل الفقراء في المجالس والبرلمانات النيابية وتعبر عن حقيقتهم وتعمل على حل مشاكلهم؟ أم أن الفقر في حقيقته لا يحس به إلا الفقراء؟ بما أن الأمر كذلك فلا داعي لأن يمثل من لا يحس بشيء بما لا يحس، ومن يدعي بسلامة ذلك فقد لا تكون له ما صدق.

وعليه إذا أردنا تحليل مضمون العينة أن نطرح التساؤل الآتي :

ما هو المضمون الإجرائي لمصطلح العينة إيجابيا وسلبيا؟

لا يمكن أن تعرف العينة ودلائلها في العلوم الاجتماعية والإنسانية إلا بمعرفة محتواها. **فالتعيين هو التخصيص من الجملة** كما يقول العلامة ابن منظور في لسان العرب المحيط. والعينة في العلوم الاجتماعية والإنسانية حسب مفهومنا لها : هي، **القلة التي تؤخذ من الكثرة وهي مجموعة من المجتمع تخص بالبحث والدراسة**. وهذه المجموعة لا يمكن أن تمثل المجتمع نظرا للخصوصية بين الأفراد والجماعات والأمم، ولذلك تقدمنا بمجموعة من الانتقادات لمن يدعي بسلامتها، ويعمم نتائجها على من لا يجرى عليهم البحث والدراسة، وبينا مدى أهميتها إذا لم تعمم نتائجها، ومدى ما يعلق بها من أخطأ، ومن بينها الآتي :

خطأ التحيز:

الانحياز لا يعني دائما الوقوع في الخطأ، فالانحياز للحق وللعدل، وللحرية صواب، أما الانحياز للظلم والمصلحة الشخصية على حساب الآخرين والأنانية خطأ، لا ينبغي أن يتصف بها المواطن ولا الباحث حتى لا يفقد مصداقيته وموضوعيته العلمية.

فإذا انحاز الباحث لمعرفته في اختيار العينة التي لا تمثل إلا ذاتها فإن هذا الانحياز لا يؤثر على العينة ولا على المجتمع في شيء، باعتبار إن نتائجها لا تتعلق إلا بها. ويتخلص الباحث من أخطاء التحيز بعدم تعميم النتائج المتحصل عليها من العينة على المجتمع التي أخذت منه، وتقتصر

نتائجها فقط على عدد مفرداتها. وإلا سيكون اتهام التحيز والشك في اختيارات الباحث دائم الاحتمال. فقد يتأثر الباحث باتجاهه الديني أو الفكري وينحاز إلى عينة أو أفراد منها، من أجل إبراز الاتجاه المنحاز إليه. وهنا يقع خطأ التحيز مما يتطلب منه عشوائية الاختيار الذي يبعده عن هذا الاحتمال. ومع ذلك قد يوصف الباحث بالتحيز إذا لم يتحصل على البيانات من جميع مفردات العينة المختارة عشوائيا أو لا عشوائيا نتيجة غياب جزء منها واعتماده فقط على معلومات الجزء الذي استجاب للدراسة.

ولذلك ينبغي أن يكون إطار البحث شاملا لمجتمع الدراسة ومصادره سواء أفرادا كانوا أو وثائق حتى يكون التوزيع الإحصائي معتدلا ومتمشيا مع التوزيع الذي أخذت منه العينة التي يختلف حجمها حسب كل دراسة. ومن باحث لآخر، وحسب الإمكانيات والظروف الخاصة بأهمية الموضوع.

خطأ الصدفة أو التعيين:

بما أن هدف الباحث من اختيار العينة تعميم نتائجها على المجتمع الذي اختيرت منه فأنه بالضرورة أن يقع في أخطاء متعددة بالمصادفة أو بالتحيز أو أخطاء المعلومات المتحصل عليها من العينة سواء كانت عشوائية أو غير عشوائية، ومهما صغر حجم العينة أو كبر فإن الفروق الفردية ستصاحبها مع اعتبارنا للعلاقة العكسية بين حجم العينة ونسبة الأخطاء الناتجة عن التعيين. أي كلما زاد حجم العينة قلت الأخطاء، ونظرا لوجود فروق فردية بين أفراد العينة والمجتمع فإن أخطاء التعيين دائمة الوقوع مع تغير نسبتها من حين لآخر، مما يجعل متوسط القيم في العينات المختارة مختلفا عن المتوسط العام في المجتمع، وإذا أقترب متوسط قيم العينة أو أبتعد عن متوسط القيم في المجتمع فقد يكون للصدفة دورا في ذلك. وهذا يجعلنا نضع اعتبارا لهذه الفروق لكي نتجنب خطأ الصدفة، وذلك بدراسة كل مفردة بما تمتاز به عن غيرها وبما تشترك به مع غيرها، لأن الفروق الفردية حقيقة ينبغي اعتبارها والوقوف عندها في دراسة الحالات والظواهر والمواقف والاتجاهات الفردية والجماعية، لأنه من الممكن ان نساوي بين الأفراد في الحقوق والفرص العامة، لكن من غير الممكن أن نساوي بينهم في الاستعدادات، والقدرات، والطموح، والرغبات والمهارات التي تعتبر ميزة خاصة قد تقترب أو تبتعد عن المتوسطات مصادفة واحتمالا ولهذا فهي لا تتماثل ولا تتطابق

مع قيم المجتمع. وهذا يجعلنا نبتعد عن تعميم نتائج العينات على المجتمع لأن العينة تتكون من أفراد ولكل فرد خصوصياته التي تميزه عن غيره، مثل البصمات، فلكل فرد بصمات لا يمكن أن تتكرر عند الآخر. ولذلك مهما كبرت عينة دراسة البصمات لا يمكن أن تمثل المجتمع، ولا حتى العينة، لأن لكل مفردة بصمات لا يمكن أن تمثل المجتمع، ولا حتى العينة، لأن لكل مفردة بصمات تختلف عن الأخرى، حتى وإن درسنا المجتمع بكامله واستثنينا شخصا واحدا منه فإن المجتمع لا يمثله في بصماته، وهكذا في استعداداته، وقدراته، ودوافعه، ودرجة تحمله وطموحاته.

ولذلك اختيار مفردات بمحض الصدفة وحرمان آخرين من هذا الاختيار يحقق أخطأ التعيين. ولهذا العينة لا تمثل إلا ذاتها ولا يمكن أن تمثل المجتمع.

أخطاء التوقع المصدري:

إن الاحتمال دائم التوقع في دراسة الظواهر والمشاكل مما جعل الباحثين يعتمدون في دراساتهم نسب الأخطاء المقبولة وغير المقبولة من أجل إعطاء مصداقية لتوقع ظهورها أثناء الدراسة وعدم المفاجئة بنتائجها، سواء كانت بأسباب غموض الاستمارة أو غموض بعض أسئلتها، أو لأسباب غياب أو تهرب بعض أفراد العينة أو أسلوب المقابلة أثناء جمع وتفريغ وتحليل المعلومات والبيانات.

ولو حللنا محتوى أخطاء التوقع لوجودناها تتمركز في المجالات الآتية :

1 - المفاهيم واللغة المكتوبة :

قد يستعمل بعض الباحثين مصطلحات كالدور، والموقف، والباعث، والحافز، والدافع، والقيم دون تحديد مفاهيمها وفق أهداف البحث أو الدراسة، والتي قد تتداخل حدودها عند بعض المدروسين (العينة) فتكون الإجابات منحرفة عن أهداف البحث ويبرز التباين بين مفرداتها، وذلك لأسباب علمية وثقافية ناتجة عن عدم تحديد المفاهيم من قبل الباحث وغموضها لدى بعض المبحوثين، وقد تكون الاستمارة مكتوبة بلغة تحتاج كلماتها أو بعض أسئلتها إلى تفسير لأنها قد تحمل أكثر من معنى، مما يساعد على ارتكاب أخطاء أثناء الإجابات عليها، والذي يحاول الباحث معالجته باختيار استمارة

المقابلة أو الاستبيان على مجموعة من أفراد مجتمع الدراسة لتفادي الأخطاء أو التقليل منها بقدر الإمكان، ومع ذلك قد تظهر بعض المفاهيم غير الواضحة أو هناك لبس فيها أثناء جمع المعلومات من عينة الدراسة، وفي هذه الحالة تكون العينة الاختبارية للاستبيان مصدرا غير جيد للتأكد من سلامة الاستبيان قبل تعميمه على العينة. ولهذا تكون العينة الصغيرة (الاختبارية) للاستمارات لا تمثل عينة الدراسة في قياس أداة جمع البيانات ولكنها تساعد على تقليل أخطاء الاستمارة فقط.

2 - التقبل:

يعتمد مبدأ التقبل على الأسلوب المتبع في الدراسة والتشخيص والعلاج للعينة عن طريق إجراء المقابلة الفردية أو الجماعية.

وتعود أخطاء التقبل لكلا الطرفين الباحث والمبحوثين حسب الآتي:

أ - الباحث:

إذا لم يتقبل الباحث المبحوث أو المبحوثين فإنه يفقد ثقتهم فيه، وإذا فقد ثقتهم فيه فإنهم لن يستجيبوا له كما يتوقع، فإذا كانت عينة الدراسة من المنحرفين، وكان نوع انحرافهم سرقة، وكان بعضهم يعاني من ألتا تاء في إخراج الكلمات، والبعض الآخر سريع الإجابة لدرجة إدغام بعض الكلمات، فعلى الباحث أن يتقبل حالتهم بشكل عام، ولا يشعرهم بالدونية، وأن يتسع صدره لدرجة فهم ما يقصدونه دون قلق أو اشمئزاز.

وإذا أحس بعض المبحوثين بعدم تقبل الباحث لهم فإن الإجابات التي يود أن يتحصل عليها الباحث تكون محفوفة بأخطاء التقبل، وقد يمتنع البعض عن الإجابة عليها نهائيا.

ب - المبحوثون:

إن للمبحوثين ظروفهم الخاصة بشكل فردي أو جماعي أحيانا وإذا لم يراع الباحث هذه الظروف فإنه قد لا يقبل لديهم.

فإذا حاول الباحث جمع بياناته أثناء فترة الامتحانات (إذا كانت العينة المدروسة من الطلبة) فقد لا يقبل لديهم، أو لا يستجيبون لمواعيد المقابلة. أو يتعمدون إعطاء أي بيانات وبشكل سريع لا تحقق غرض الباحث من بحثه. وإذا كان زمن المقابلة في ظرف صحي أو اجتماعي غير مناسب. كوفاة أحد الأقرباء أو في حالة فرح بمناسبة زواج يكون المبحوث فيه مشغولا بما يؤديه من دور لإنجاح المهمة (مناسبة الزواج)، فهذه الظروف قد تجعل وقت المقابلة بلا جدوى، ويجعل لمبررات عدم القبول ما صدق. وإذا لم يوضح الباحث الغرض من إجراء دراسته أو بحثه، أو لم يتواضع مع المبحوثين فإنهم لن يتقبلوه بالشكل الذي يحفزهم على التعاون معه مما يجعله يقع في خطأ عدم التقبل.

أخطاء متعمدة:

قد يعتمد بعض من أفراد العينة إعطاء معلومات غير صحيحة لأسباب تتعلق بموضوع الدراسة في حالة إثارته لحساسيات أخلاقية أو سياسية أو فكرية أو دينية، أو نتيجة توقع العينة لنتائج الدراسة وما يترتب عليها من إجراءات بأنها حسب اعتقادهم ضد مصالحهم.

خطوات اختيار العينة:

1 - تحديد وحدة الاهتمام: (وحدة العينة)

ترتبط خطوات البحث الاجتماعي بعضها ببعض في انسجام علمي بشكل يسهل على المتخصصين مراجعتها وتقييمها، وتجعل للموضوع وحدته المميزة له عن غيره من المواضيع. مما يجعل تحديد وحدة الاهتمام خطوة من خطوات اختيار العينة التي ينبغي أن يقوم بها الباحث قبل اختياره للعينة، وهذه الوحدة قد تكون مؤسسة أو فردا أو جماعة أو أسرة أو مزرعة أو مصنعا أو إنتاجا مع تحديد المواصفات الهامة لكل وحدة بحثية، ونوع هذه الوحدة، ذكرا أم أنثى أو الاثنين معا، وتحديد المرحلة العمرية أحيانا في حالة اقتصار الدراسة على سن معينة، ولهذا تظهر أهمية تحديد الزمان والمكان، وأسباب الاختيار عند تحديد مفردة العينة وخاصة في الدراسات والبحوث المقارنة سواء كانت في العلوم الاجتماعية أو الطبيعية.

2 - تحديد مجتمع البحث :

وهو الإطار المرجعي للباحث في اختيار عينة البحث، وقد يكون هذا الإطار مجتمعا كبيرا وقد يكون مجتمعا صغيرا وقد يكون الإطار قوائم أسماء أفراد أو مدارس أو معسكرات أو قرى ومحلات، ولكل منها طبيعة تميزها عن غيرها فينبغي أن تراعى عند الاختيار، فإذا كانت وحدة العينة مدرسة فيكون مجتمع العينة هو كل المدارس في الدولة أو القرية أو المنطقة الجغرافية المستهدفة بالدراسة، وهذا يعني عدم دخول المدارس غير المستهدفة، وإذا كان مجتمع البحث هو سكان المحلة فتكون المفردة فيه هي الأسرة، وإذا كان الإطار المرجعي هو قوائم أسماء سكان القرية فتكون المفردة الفرد ذكرا أو أنثى أو كليهما ويجب أن يراعى الباحث أهمية حداثة القوائم حتى يتفادى بعض الأخطاء التي قد تصادفه في الاختيار. نتيجة انتقال أحد المواطنين من قرية إلى اخرى أومن القرية إلى المدينة. أو نتيجة وفاة أحد المواطنين ولم يتم شطبه من القوائم.

3 - تحديد حجم العينة :

يختلف حجم العينة من دراسة إلى أخرى، ومن باحث إلى آخر وذلك حسب ما يعتمده الباحث من أخطاء، يحتمل أنها مقبولة كما جرت العادة ولتكن 5٪ من حجم العينة، معتبرا أن 95٪ هي درجة الثقة أو مستوى الدلالة الذي ينبغي أن يتمحور حوله البحث.

وقد يحدد الباحث حجم العينة بنسبة 5٪ من حجم المجتمع فتصبح العينة التي تساوي 5٪ تقبل لها خطأ يساوي 5٪ لكي تكون درجة الرضاء عنها عالية. أي بما أن الباحث قد يخشى أن يضيع جهده إذا زادت نسبة الخطأ عن 5٪ حسب اعتماده لها فيضطر أن يروِّم أفراد العينة إلى استفسارات الاستبيان التي وضعها بما يجعل استجاباتهم لا تحمل أخطاء تزيد عن 5 ٪ قدر الإمكان، وفي هذا الأسلوب خطأ كبير لم يشير إليه معظم الباحثين والدارسين في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية من قبل، ولذلك ينبغي أخذ الحيطة من هذا الإجراء غير العلمي. ولهذا يلجأ الباحث إلى تجريب استمارة الاستبيان على عينة صغيرة العدد قبل تعميمها على عينة الدراسة، ثم بعد ذلك يعتمد نسبة الخطأ ودرجة الثقة التي يتم فيها تغييب 95٪ من المجتمع عن الدراسة والبحث. وبناء على ذلك **نتساءل**:

كيف يمكن أن يكون البحث علميا في دراسة المجتمعات وهي مغيبة بنسبة 95٪ عن البحث؟.

إن غياب هذه النسبة يعني غياب 95٪ من الحقائق، وإذا كان كذلك هل الاعتماد على 5 ٪ من الحقائق يجعل الثقة ومستوى الدلالة جيدا أو مرتفعا جدا، ولأن كل مفردة من المفرادت التي حددها الباحث ذات دلالة في درجة الثقة أو الخطأ المحتمل، فإن كل مفردة تعبر عن حقيقة ترتفع نسبة الخطأ فيها أو تقل حسب الظروف وأهمية الدراسة وأهدافها ودرجة التقبل بين الباحث والمبحوثين. ولهذا اعتبرنا إن كل مفردة في المجتمع المستهدف بالبحث أو العينة حقيقة، وعليه يعتبر استبعاد 95٪ من المجتمع هو استبعاد هذه النسبة من الحقائق. إذن 5٪ في الدراسات والبحوث الاجتماعية لا يمكن أن تمثل 95٪ من المجتمع، وبما أن تحديد حجم العينة يعتمد على نسبة الخطأ فيها، إذن كيف يمكن أن تمثل المجتمع أحسن تمثيل؟

وبناء على ما تقدم آلم تكن طرق البحث وليدة نظرية أحسن تمثيل في العلوم السياسية حيث نجد البرلمانات والمجالس النيابية التي تتكون من أعداد محدودة من الأفراد تؤسس من أجل مهمة تمثيل الملايين من الشعوب. ولهذا فالمجالس والبرلمانات النيابية ما هي إلا عينات مختارة عن طريق الاقتراع السري والتنافس، وأحيانا الصراع الدامي والذي دائما يفوز فيه الأقوياء (عسكريا أو ماديا أو اجتماعيا) بنسبة غياب 95٪ من الحقائق وهي نتيجة تغييب 95٪ من المجتمع.

وبناء على ذلك فإن طرق البحث تعتمد على العينات في تمثيل المجتمعات وجعل حجم العينة يختلف من باحث إلى اخر، كما يختلف عدد أعضاء المجالس النيابية من حكومة إلى أخرى أو من دولة إلى أخرى، والذي يرجع تحديدها الى رأي الحاكم وتقدير وجهات نظره، وهكذا العينة يعود في النهاية امر تحديدها الى الباحث بما يجعله مسيطرا على بحثه حتى وان اعتمد على الإحصاء في تحديد حجم العينة عن طريق الانحراف المعياري، فإنه لم يستطع الحصول على المتوسط الخاص بالمجتمع الا افتراضا بأن المتوسط الحسابي للعينات يساوي المتوسط الحسابي للمجتمع وهذه مسألة افتراضية، وبما أنها افتراضية، فهي ليست بيقين، ولهذا تتباين وجهات النظر فيها. وعندما تتعامل مع نسب إحصائيا قد تخفى حقائق أو تبرز أكثر. وذلك من أجل طمس أو تبيان دلائل أو مؤشرات علمية توضح خطورة هذه

النسب اذا عملنا بها او تجاهلناها، ولهذا ينبغي ان نتبين حتي لا نقع في الخطأ العلمي. ولنا **مثال على ذلك** ، إذا كانت نسبة الشعب الأمريكي لا تتجاوز 5٪ من سكان العالم، فهذا يعني إن الشعب الأمريكي قلة اذا ما قارناه بشعوب العالم التي تكون نسبتها = 95٪ ولتبيان المغالطات العلمية تتضح سيطرة 5٪ على سياسة 95٪ من سكان العالم، ومع أن 5٪ غير مختارة ولا منتخبة لتمثل 95٪، إلا أنها المسيطرة على مقاليد السياسة الدولية من خلال هيئة الأمم المتحدة ومؤسساتها الدولية، ومن خلال اظهار القوة وتهديد الشعوب الصغيرة. هذا مع ملاحظة ان نسبة الشعب الأمريكي التي لا تتجاوز 5٪ لم تكن هي التي ترسم السياسة الدولية ولا حتى الداخلية، فالذي يرسمها ويقررها هم الممثلين للشعب الأمريكي، بمعنى إن قرار الهيمنة على العالم لم يقرره الشعب الأمريكي بل قررته الحكومة الأمريكية (الكونجرس والبيت الأبيض) وهؤلاء لا يشكلون نسبة تذكر من الشعب الأمريكي الذي يبلغ عدده 250 مائتان وخمسون مليون نسمة تقريبا. ولهذا نتساءل ، هل 5٪ من سكان العالم او سكان قرية ما تمثل 95٪ من مجموع السكان ؟ في اعتقادنا حتى 95٪ لا يمكن أن تمثل 5٪، فما بالك بتمثيل 5٪ لمجتمع نسبته = 95٪.

وبناء على ما تقدم يلاحظ إن ممثلين بنسبة 5٪ من سكان العالم يسيطرون على قرارات الممثلين لنسبة 95٪ من سكان العالم، وذلك من خلال متابعة قرارات الأمم المتحدة ومؤسساتها، والدليل على ذلك إن قرارات 95٪ إذا لم يرض عنها ممثل الولايات المتحدة الأمريكية لا يمكن أن تنفذ في أي بقعة من بقاع العالم. هذه الديمقراطية المزيفة التي جعلت من 1٪ من مجموع أعضاء هيئة الأمم المتحدة يلغي قرارات 99٪ منه، مع العلم هذا الحق لم يكن للجميع، إنه حق الفيتو Veto الذي يعني لا للديمقراطية، والذي اقتصر على الدول الخمس الكبرى. فكم من مرة تقرر هيئة الأمم المتحدة ومؤسساتها بنسبة 98٪ إدانة إسرائيل ومعاقبتها وعندما يعترض المندوب الإسرائيلي على القرار تستخدم معه أمريكا عن طريق مندوبها حق النقض Veto، مما يجعل قرارات هيئة الأمم المتحدة في خبر كان كما يقولون. هذه من نتائج استخدام العينات وتحديد أحجامها التي تعتمد على استخدام النسب الإحصائية في تضليل المعلومات والمعارف.

ويرتبط تحديد حجم العينة بالزمن، فإذا كان الزمان قصيرا أو طويلا فإنه يؤثر على الباحث في تحديد حجم عينته، فكلما كبر حجم العينة كلما استغرق الباحث من الوقت زمن أطول، وكلما قل حجم العينة كلما قل وقت دراستها مع مراعاة أهمية الموضوع الذي هوالأساس في تحديد حجم العينة، وإذا كانت التكاليف المادية متوفرة قد تسمح للباحث بالتوسع في اختيار عينة موضوع بحثه، وإذا كانت محدودة فإنها لا تعطيه المرونة الكافية في الاختيار .

اختيار العينة:

ليس كل العينات لا تمثل ما أخذت منه، فالعينة في العلوم الطبيعية هامة وقد تمثل ما أخذت منه عندما تراعى الخطوات العلمية في اختيارها. وتكون من مفردة واحدة كعينة الدم التي تمثل دم المفردة التي أخذت منها ولا تمثل غيرها من المفردات الأخرى التي لم تؤخذ منها، ولذلك عندما ننظر إليها كعينة فهي تمثل كل الدم الذي أخذت منه أحسن تمثيل، وعندما ننظر إلى المفردة التي أخذت منها وهي الإنسان الفرد، فهي في حقيقة الأمر لا يمكن أن تمثل غيره، ولهذا لا تعمم نتائجها على من لم تؤخذ منه. وبناء على ذلك يشك كثيرا في النتائج المتوصل لها عن طريق العينة في العلوم الاجتماعية والإنسانية لأسباب ذكرت فيما سبق مما يجعل اتباع خطواتها المألوفة شيئا من الروتين، ولا داعي للتقيد بها إذا كان القصد هو تمثيل المجتمع، ولا داعي أيضا إلى اشتراطاتها، إذا كان القصد من اختيارها هو التعرف على أثر المتغيرات الاجتماعية على الأفراد، ودرجة التباين التي تحدثها بينهم، وتكون النتائج المتوصل لها عن طريقها افتراضات لدراسة المجتمع أو مؤشرات لدراسات أخرى، ومهما كبر حجم العينة فإنها لا تمثل المجتمع الإنساني تمثيلا جيدا أو سيئا، وإذا سلمنا بأنها قد تمثل المجتمع تمثيلا جيدا أو سيئا فإننا اعترفنا بدور الحظ في نتائجها، أي يكون الباحث جيد الحظ إذا كان التمثيل جيدا ويكون سيء الحظ إذا كان تمثيلها للمجتمع سيئا. إن الحظ، والصدفة لا تؤسس عليهما الدراسات العلمية الجادة ولا ترسم عليهما الخطط الناجحة، وذلك لأن المجتمع لا يمكن أن يتوحد جميع أفراده في الصفات، والقدرات والاهتمامات.

إذن لماذا نقبل بتمثيل العينة للمجتمع؟ وهل قبولنا لها من أجل حل مشكلة العينة، أم مشكلة المجتمع؟ فإذا كان من أجلها فلا داعي لتعميم نتائجها على من لم تجر عليهم الدراسة، وإذا كان من أجل المجتمع فالمجتمع لم يغب لتمثله العينة، ويبرر البعض ذلك بصعوبة دراسة المجتمع كله، ومع ذلك يتفق الجميع بأن العلم المتكامل هو دراسة المجتمع كله، ودراسة العينة لم تكن كذلك. ومع أن الدكتور التير من المشجعين والمستخدمين للعينات وتعميم نتائجها على المجتمع الذي لم تجرى عليه الدراسة أو البحث إلا انه قال: " قد يكون من المستحيل تواجد مجتمع يتشابه أفراده في جميع الصفات"(113).

وبما أنه من المستحيل تواجد مجتمع متشابه في الصفات ، إذن من المستحيل أن تكون نتائج التعميم صادقة، وبما أنها كذلك، فلماذا إذن التمسك بها؟ لماذا لا نحيد عنها ونحرض الآخرين على ذلك؟ لماذا لا يتجه المفكرون والعلماء إلى البحث عن وسائل تمكننا من تذليل صعاب دراسة المجتمع دون زيف أو تمثيل لنصل إلى العلم المتكامل (العلم الصادق)؟. ولأننا لا نمانع من دراسة العينات عندما يكون الغرض من دراستها هو التعرف على ما يشير إلى دراسة المجتمع، فإننا وصلنا إلى نتيجة علمية وهي: **العينة لا تمثل إلا نفسها**.

وإذا أردنا أن تكون دراسة العينة منطلقات أو مؤشرات أو فروض علمية لدراسات أوسع وأهم فيمكننا أن نستفيد من **تحليل محتوى طرقها الآتية:**

1 - تحليل التمثيل العشوائي:

هي التي تتساوى فيها فرص الاختيار بين أفراد المجتمع مصدر العينة، ووفق أسس علمية لا مكان للانحياز فيها أثناء الاختيار، وكل مفردة في المجتمع المستهدف قد تكون من ضمن الذين يقع عليهم الاختيار أمام الفرص المتساوية.

فإذا كان حجم المجتمع 5000 وحدة، ونسبة العينة العشوائية 5٪ فيكون حجم العينة =

$$\frac{5 \times 5000}{100} = 250$$ مفردة

وبهذا يكون للعينة التي تحتوي على 250 مفردة لكل واحدة منها فرصة تساوي 1 : 500.

113 - المرجع السابق، ص 98.

ويتم الاختيار بتسجيل أسماء كل المجتمع المستهدف بالبحث في قوائم لسهولة مراجعتها، ثم يسجل كل اسم في قصاصة ورق وتوضع في مكان واحد مجمعة، وتحرك ليتم الاختلاط دون أن تكون هناك أي علامة مميزة لأي قصاصة حتى لا يتم التعمد والقصد لاختيارها، ثم يبدأ سحب قصاصات العينة المستهدفة بالاختيار وهي 250 مفردة من مفردات المجتمع. وهناك من يرى أن ترجع القصاصات التي وقع عليها الاختيار العشوائي وذلك لأجل المحافظة على ثبات فرص الاختيار المتساوية لجميع أفراد المجتمع مصدر اختيار العينة، وهي ، = 1 ، 500

وإذا تكرر سحب أي مفردة لا تسجل مرتين وتعاد ثانية إلى مكان تجميع القصاصات.

تتم هذه الإجراءات وفق المنظور الإحصائي الذي يتعامل مع أرقام ولكن بالمنظور الاجتماعي قد لا يحدث، مما يجعل الاختلاف مع من يتبع هذا الأسلوب الكمي في التعامل مع الكيف، فعندما نتعامل مع الإنسان ينبغي أن نعرف إننا نتعامل مع أحاسيس ومشاعر وظروف خاصة ومزاج خاص أي أننا نتعامل مع خصوصيات مختلفة ينبغي أن تراعى إذا أردنا التعرف على ما نهدف إلى دراسته أو البحث عنه بالماصدق، ولهذا لو أعدنا المفردة ثانية للمكان الذي أخذت منه لتحل محلها مع غيرها من المفردات الأخريات التي لم يقع عليها الاختيار، هو تضييع للوقت والجهد وذلك لأننا لم نخترها ثانية مهما تكررت مرات سحبها، فكل مرة تسحب فيها بعد المرة الأولى لسحبها لا تسجل، وبما أنها لا تسجل فلماذا ترجيعها إلى المجتمع الذي اختيرت منه؟ هل لتزاحم غيرها من القصاصات الأخرى أم لماذا؟. إن إعادة القصاصة إلى مكانها الذي سحبت منه مرة واحدة أو أكثر من مرة عند تكرارها في اعتقادنا يتيح فرصا أقل أمام اختيار بقية القصاصات، ولم يحافظ على ثبات فرص الاختيار التي أشرنا إليها والتي تساوي = 1 ، 500

وذلك لأن حجم العينة المتبقى أصبح أقل بعد البدء في الاختيار، وحجم المجتمع بعد إعادة القصاصة أصبح أكبر إذا ما قورنا بحجمه وحجم العينة المستهدفة قبل الاختيار، وهذا لا يعني إن حجم المجتمع قد زاد عن كمه. بل هذا يعني إن حجم المجتمع أصبح أكثر بعد أن تم اختيار مفردات من العينة، وذلك عندما يقارن بحجم العينة المتبقية من الاختيار. فإذا كان كل 20 مفردة من المجتمع تمثلها مفردة واحدة فقط من حجم العينة، فإن كل

5 مفردات من حجم العينة تمثل 100 مفردة من حجم المجتمع، وحتى إذا لم نعد المفردة التي تم اختيارها عشوائيا إلى صندوق أو مكان تجميع المفردات المستهدفة بالاختيار فإن عدد أفراد المجتمع المتبقين أصبح أكثر بالنسبة للمتبقي من أفراد العينة إذا اعتمدنا على نقص مفردة واحدة من المجتمع مقابل مفردة واحدة من أفراد العينة.

ومثال على ذلك، عند سحب مفردة واحدة من المجتمع البالغ عدده 5000 مفردة يصبح العدد المتبقي 4999 مفردة، ويصبح عدد مفردات العينة واحدة فقط، وهكذا كلما زاد عدد أفراد العينة قل عدد أفراد المجتمع من الناحية الرقمية (الكمية) والجدول الآتي يبين ذلك،

جدول رقم (3)،

حجم المجتمع قبل الاختيار	حجم العينة المستهدفة بالاختيار	حجم المجتمع بعد الاختيار	عدد مفردات العينة المختارة
5000	250	4999	1
		4998	2
		4997	3
		4996	4
		4995	5
		4994	6
		4993	7
		4992	8
		4991	9
		4990	10
وهكذا إلى أن نصل إلى		4750	250

ولتوضيح الخطأ الذي وقع فيه البعض من الباحثين وأساتذة علم الاجتماع وعلم النفس وعلم القياس وطرق البحث الذين يعتبرون إعادة المفردات التي تم اختيارها من صندوق القصاصات تحافظ على ثبات نسبة الاختيار أمام جميع أفراد المجتمع، فإنه من المنطق ليس كذلك، لأن اختيار مفردة واحدة يعني انتهاء 20 فرصة إذا أردنا ثبات وحدة الفرص المتساوية أمام جميع أفراد المجتمع المستهدف باختيار العينة منه، لأن فرصة المفردة الواحدة = **1 على 20** بناء على نسبة العينة المحددة 5٪، ولهذا ينبغي إبعاد 19 تسعة عشرة مفردة إلى جانب المفردة المختارة للعينة بحيث تكون الفرص متساوية أمام جميع مفردات العينة المتبقية وبنفس الكيفية مثال الجدول رقم (4).

جدول رقم (4)،

حجم المجتمع قبل الاختيار	حجم العينة المستهدفة بالاختيار	حجم المجتمع بعد الاختيار	عدد مفردات العينة المختارة
5000	250	4980	1
		4960	2
		4940	3
		4920	4
		4900	5
		4880	6
		4860	7
		4840	8
		4820	9
		4800	10
وهكذا إلى أن نصل إلى		صفر	250

إلا أن الصعوبة التي تواجهنا هنا هي كيف نستطيع أن نحدد المفردات التي تساوي النسبة المئوية المختارة؟ فإذا اخترنا مفردة واحدة من حجم العينة 250 وفق النسبة المحددة للاختيار وهي 5٪ فإن هذا يعني إن من بين كل عشرين مفردة من المجتمع يتم اختيار واحدة فقط. وعليه ينبغي أن يتم إبعاد تسعة عشرة مفردة من المجتمع عن الاختيار وتكون الكيفية المقترحة هو بعد اختيار كل مفردة من المجتمع يتم استبعاد بقية الواحدات وفق النسبة المئوية المعتمدة من قبل الباحث عشوائيا أي يستعمل الباحث طريقتين عشوائيتين في وقت واحد، الأولى لاختيار مفردات العينة، والثانية لاستبعاد المفردات المكملة للأعداد وفق النسب المحددة لتكون الفرص متساوية في الاختيار. أي استبعاد 19 مفردة عشوائيا بعد اختيار كل مفردة عشوائيا من كل تجمع والذي يساوي **1 على 20** كما هو في المثال السابق حسب طول الفترة المحددة وذلك بتقسيم حجم المجتمع على حجم العينة ليتم اختيار مفردة واحدة عشوائيا عن كل تجمع وفق الناتج من التقسيم.

الطريقة البديلة المقترحة:

عندما يكون عدد أفراد المجتمع = 5000

وحجم العينة = 250

فيكون حجم التجمع = 5000 على 250 = 20

وعدد التجمعات = 5000 على 20 = 250 تجمع.

ولهذا ينبغي أن يتم اختيار مفردة واحدة عشوائيا عن كل تجمع تم توزيعه هو الآخر عشوائيا، أو أن يتم اختيار جميع أفراد العينة مرة واحدة دون إرجاع لأي مفردة تم اختيارها، وذلك عن طريق السحب المستمر إلى أن يتم الحصول على حجم العينة المطلوبة، ثم تسجل جميع الأسماء المسحوبة عن طريق الاختيار العشوائي في قوائم حتى لا يحدث الاختلاط مع غيرها. هذه الطريقة تقلل من الأخطاء ولا تتضمن أي أسلوب للتحيز باعتبار إن التعامل يتم مع قصاصات وليس مع أسماء.

وهناك طريقة أخرى للاختيار العشوائي وهي طريقة الجداول العشوائية التي تتكون من مجموعة أرقام يتم اختيارها أفقيا أو عموديا أي تعطى أرقام للأسماء وتوضع الأرقام منفصلة في جدول خاص بها بعيدة عن إيجاد علاقة مباشرة مع الأسماء، حيث تصبح الأرقام سرية كما يتم في دوائر الامتحانات المركزية، فيتم التعامل أثناء تصحيح أوراق الامتحانات للطلبة مع أرقام سرية حتى لا يحدث تحيز لبعض الطلبة من بعض المصححين.

مثال:

نفترض إن حجم المجتمع المستهدف باختيار العينة منه مجتمع الطلبة بكلية العلوم الاجتماعية والبالغ عددهم حوالي 6000 طالب وطالبة وإن نسبة العينة = 10٪، فيكون حجم العينة = 600 طالب وطالبة.

ولإجراء عملية الاختيار عن طريق الجداول العشوائية نتبع الخطوات الآتية:

أ- الحصول على قوائم جميع الطلبة البالغ عددهم 6000 طالب وطالبة بكلية العلوم الاجتماعية.

ب- أن يعطي لكل اسم رقما متسلسلا من 1 - - 6000.

ج- تحدد أرقام الجدول العشوائي وفق التبويب المكون له، وهي أربعة خانات وهي خانات الآحاد والعشرات والمئات والألوف، وذلك لأن عدد الطلبة هو المتكون من هذه الخانات وهو 6000.

د- يبدأ الاختيار العشوائي للعينة 600 مفردة من الطلبة عن طريق وضع الأصابع كمؤشرات على الأرقام، وتسجل الأرقام أولا بأول، وإذا تكرر أي رقم فلا يسجل مرة ثانية مهما تكرر إلا أن هذه الطريقة قد يؤخذ عليها عدم دقة الأسلوب الاختياري، وذلك لأن وضع الاصبع على خانات الاختيار لا يلاحظ عليه علامات الجدية، بقدر ما يلاحظ عليه أسلوب مخادعة الباحث

لنفسه وهو يتلاعب في عملية الاختيار بحركة أصابعه المستخدمة على خانات الأرقام المختارة، والتي قد لا تتحدد بدقة مما يجعل للمزاح دلالة علة عدم الدقة العلمية.

مآخذ على التمثيل العشوائي:

1 - التكرار الذي يقع أثناء الاختيار لا فائدة منه، إلا تضييع الوقت.

2 - اختيار أرقام قد لا تكون من المجتمع المستهدف بالدراسة أثناء الاختيار للعينة عن طريق الجدول العشوائي وهو أيضا تضييع للوقت كأن يكون حجم المجتمع 6000 ويقع الاختيار على الرقم 8500 وبالتالي لا يسجل هذا الرقم لأنه أكثر من 6000 وليس له مثيل في كشف الأسماء. ولهذا لا يسجل.

3 - خطأ المصادفة فقد يقع الاختيار العشوائي على عينة لا تعكس واقع التركيبة الاجتماعية كأن تكون العينة في معظمها من الطلاب مع أنهم أقل نسبة من الطالبات كما هو الحال في كلية العلوم الاجتماعية. فإذا كان حجم العينة كما في المثال السابق 600 طالب وطالبة، وكان الاختيار للعينة العشوائية وفق النسبة التالية 50٪ ذكور و 50 ٪ إناث ونحن نعلم إن نسبة الذكور (الطلاب) في كلية العلوم الاجتماعية لا تزيد عن 20٪ أي عدد الطلاب = 1200 طالب. فهل الاختيار العشوائي الذي كانت نسبته 50٪ تمثل المجتمع الذي أخذت منه؟.

4 - أخطاء الترجيع لأن أسلوب التعامل مع الأرقام يختلف عن أسلوب وكيفية التعامل مع الإنسان، فالإحصائي الذي يتعامل مع أرقام وكم لا يمكنه أن يتصور غير ذلك في دراسته وبحثه. أما الباحث الاجتماعي الذي يتعامل مع البشر في دراسة الظواهر والوقائع فدائما يضع في اعتباره قيما من المشاعر والأحاسيس التي ينبغي أن تراعى وتقدر أثناء الدراسة أو التشخيص أو العلاج. ولهذا قد لا يتفق المنطق الإحصائي مع المنطق الاجتماعي. وعليه ترجيع القصاصات إلى المكان الذي سحبت منه عند تكرارها لا يشكل عبئا على القصاصة وان أخذت وقتا أكثر من الباحث في فرز عينة البحث. ولكن لو وجد هذا الترجيع للفرد (للإنسان) آلا يعد هذا مشكلة له وللباحث؟ لأنه يعرف إن ترجيعه ضياع لوقته وجهده وللباحث أيضا، أي أنه يحس بالملل. ولا يتحفز للمشاركة مرة ثانية إذا وقع عليه الاختيار في دراسة أخرى. وبالتالي فإن هذه الطريقة قد تفيد في التعامل مع أرقام أو أي كم أو مع

الحيوانات والطيور ولكنها لا تفيد في التعامل مع البشر. لأنها تتعامل مع الآخرين وكأنهم لا يفهمون، أو أنهم على خشبة مسرح لإجراء تمثيلية الفرز العشوائي التي إذا تمت يمكن أن يطلق عليها الفرز العشوائي وليست الاختيار العشوائي.

5 - أن طريقة وضع الأصابع في الاختيار العشوائي قد يؤخذ عليها عدم دقة الأسلوب الاختياري، وذلك لأن وضع الاصبع على خانات الاختيار لا يلاحظ عليه علامات الجدية، بقدر ما يلاحظ عليه أسلوب مخادعة الباحث لنفسه وهو يتلاعب في عملية الاختيار بحركة أصابعه المستخدمة على خانات الأرقام المختارة، والتي قد لا تتحدد بدقة مما يجعل للمزاج دلالة علة عدم الدقة العلمية.

2 - تحليل التمثيل المنتظم :

هي العينة التي يتم اختيارها وفق تنظيم المجتمع المستهدف بالدراسة في قوائم وأرقام منظمة لا تسمح بالتكرار فيها لأي مفردة منها.

ويتم اختيار المفردة الأولى من المجتمع عشوائيا ثم بعد ذلك يتم اختيار بقية المفردات حسب طول المسافة المحددة من قبل الباحث بانتظام.

ويحدد الباحث نسبة العينة وحجمها بعد تحديد حجم المجتمع وتسجيله في قوائم تحمل أرقاما متسلسلة تسهل عليه اختيار عينة البحث دون لبس أو غموض أو تكرار.

فإذا كان حجم المجتمع على سبيل المثال 4000 مفردة.

ونسبة العينة 5٪

فإن حجم العينة = $\frac{\text{حجم المجتمع} \times \text{نسبة العينة}}{100}$

$= \frac{5 \times 4000}{100} = 200$

وطول المسافة = $\frac{\text{حجم المجتمع}}{\text{حجم العينة}}$

$= \frac{4000}{200} = 20$

فيكون الاختيار هو مفردة واحدة من كل 20 مفردة، ويكون اختيار المفردة الأولى عشوائيا من مجتمع البحث أو الدراسة، فإذا وقع الاختيار على سبيل المثال على رقم 4 من الأسماء المسجلة في القائمة المنتظمة فإن الاختيار يكون وفق ثبات طول المسافة المحددة وهي 20، وهو الرقم 4، 24، 44، 64، 84 وهكذا، إلى أن يتم استعراض أسماء أو أرقام كل المجتمع، والذي يؤدي بالباحث للحصول على حجم العينة 200 مفردة. ولكن قد يقع الاختيار العشوائي للمفردة الأولى على الرقم 4000 فيكون الاختيار المنتظم في مثل هذه الحالة تنازلنا 4000، 3980، 3960، 3940، 3920 حتى نصل إلى اختيار آخر مفردة وهي رقم 20 المتممة لحجم العينة 200.

وقد يكون الاختيار تنازليا وتصاعديا في وقت واحد وذلك في حالة وقوع الاختيار العشوائي على الرقم 3000. فبما إن طول المسافة ثابت وهو 20 مفردة فإن الحصول على العينة = 3000+20 إلى آخر مفردة وفق طول المسافة المحددة فتكون المفردة الأولى رقم 3000، والثانية في حالة الزائد 3020، 3040، 3060، إلى نهاية أرقام حجم المجتمع. وفي حالة الناقص تكون المفردة الأولى 3000-20 إلى 2980، و 2960، و 2940 إلى نهاية حجم العينة وفق انتظام طول الفترة + أو - 20. وهناك طريقة أخرى يمكن اتباعها وهي أيسر.

مثال: إذا وقع الاختيار على المفردة رقم 100 عشوائيا وهي المفردة الأولى المستهدفة بالاختيار العشوائي فإنه ينبغي على الباحث تحديدها وفق الرزمة أو المجموعة التي تقع فيها وحسب طول المسافة.

في المثال السابق حجم المجتمع = 4000

حجم العينة = 200

نسبة العينة = 5٪

وحجم الرزمة الواحدة أو المجموعة الواحدة يساوي 20 وهي طول المسافة إذن على الباحث أن يحدد أولا موقع المفردة التي تم اختيارها عشوائيا في أية رزمة، وذلك بتقسيم الرقم الذي وقع عليه الاختيار العشوائي على حجم الرزمة أو طول المسافة.

100 على 20 = 5

إذن المفردة الأولى تقع في الرزمة زقم 5 وهي الرقم الأخير فيها وهو الرقم 100، لذلك وفق طول المسافة فإننا بالإمكان الرجوع إلى اختيار آخر

رقم في المجموعة الأولى وهو رقم 20، 40، 60، 80، 100، 120 إلى آخر اسم أو رقم في المجتمع والذي يمكّننا من الحصول على حجم العينة 200.

إن الاختيار وفق خطوات العينة المنتظمة يبعد الانحياز لأي مفردة في المجتمع أو ميولا قد يتهم الباحث فيه بالشخصانية، ومع ذلك لها عيوب ينبغي تفاديها.

مآخذ على التمثيل المنتظم:

في حالة تقسيم المجتمع إلى فئات ووفق صفات تجعل الباحث يوزع الأرقام أو يرتبها على هذ المنوال فيقع في العيوب الآتية:

1 - مآخذ على التصنيف النوعي:

فإذا سجل الباحث أسماء المجتمع وفق تقسيمه له إلى رزم أو مجموعات، وأعطى الأرقام الأولى للذكور والأرقام الثانية للإناث، ووقع الاختيار على الرقم الأول في الرزمة الأولى فإن العينة التي سيتم اختيارها تكون جميعها من الذكور.

مثال:

إذا استهدف الباحث دراسة عينة من طلبة الجامعة البالغ عددهم 20000 طالب وطالبة بنسبة 2٪، حول موضوع (أهمية التحجب في الإسلام) وأعطى الباحث الأرقام الأولى للذكور والأرقام الثانية للإناث في كل مجموعة متكونة من 50 ووقع الاختيار العشوائي على المفردة رقم 10 فإن المفردة الثانية ستكون رقم 60، والثالثة تكون رقم 110، وهكذا، فتكون النتيجة إن العينة التي تم اختيارها كلها من الذكور، فهل هذه العينة تمثل المجتمع الذي أخذت منه؟، وفي حالة اعتمادها هل تكون إجاباتها موضوعية؟ خاصة وإن المتحجبات لم يقع الاختيار عليهن.

2 - مآخذ على التصنيف الديني:

والذي يحدث عندما يعطي الباحث الأرقام الأولى في كل رزمة (مجموعة) إلى دين معين، وبقية الأرقام للأديان الأخرى.

مثال:

إذا أراد الباحث دراسة العلاقات الروحية بين الأديان، وأعطى الأرقام الأولى للذين يدينون بالمسيحية واليهودية، وأعطى الأرقام الأخيرة للذين

يدينون بالإسلام في كل مجموعة، وكان الاختيار العشوائي للمفردة الأولى من الأرقام الأولى التي انتظمت فيها القوائم المنتظمة للديانة المسيحية، فإن كل العينة ستكون من المسيحيين، وهذه العينة لا تجيب على استفسارات استمارة دراسة الموضوع الذي حدده الباحث. وهناك عيوب أخرى كثيرة. ومن بينها الآتي:

3 - عيوب التصنيف الاقتصادي.

4 - عيوب التصنيف الاجتماعي.

5 - عيوب التصنيف العمري أو الزمني.

6 - عيوب التصنيف الجغرافي.

7 - عيوب التصنيف السياسي.

3 - تحليل التمثيل الفئوي:

يتكون المجتمع من مجموعة فئات تتميز عن بعضها بنوع المهنة أو الحرفة أو الوظيفة ولكنها تلتقي حول المهام العامة كتأدية الحقوق والوجبات الفردية والجماعية والمجتمعية، مما يستوجب على الباحث أثناء دراسة المجتمع أو اختيار عينة منه مراعاة هذه الفئات ونسبتها في المجتمع لتبيان دورها من خلال متغيرات المهن، والحرف والوظائف التي تؤديها.

ولكي تعطي العينة ملامح أو مؤشرات تحفز على دراسة المجتمع ينبغي أن يراعي الباحث في اختيار العينة الفئات المكونة للمجتمع ونسب وجودها فيه. ومثال على ذلك لو افترضنا إن المجتمع المستهدف بالدراسة يتكون من الفئات ونسبها التالية:

المحامون	5٪
الطلبة	30٪
المدرسون	10٪
الفلاحون	20٪
الصناع	15٪
التجارون	5٪
الأطباء	5٪
المهندسون	10٪

وان حجم المجتمع = 10000

ونسبة العينة = 5٪

$$\text{حجم العينة} = \frac{5 \times 10000}{100} = 500$$

وعليه يكون حجم العينة = 500

وعدد المحامين	= 25
وعدد الطلبة	= 150
وعدد المدرسين	= 50
وعدد الفلاحين	= 100
وعدد الصناع	= 75
وعدد النجارين	= 25
وعدد الأطباء	= 25
وعدد المهندسين	= 50
المجموع	= 500

هذه العينة الفئوية التناسبية التي تزود الباحث بمؤشرات لدراسة المجتمع من خلال دراسة العينة واثر المتغيرات عليها. أما العينة غير التناسبية فقد تعطى مؤشرات ولكنها غير منسجمة مع حجم المجتمع والفئات المكونة له.

ويمكن أن يتم اختيار العينة الفئوية بطريقة (عشوائية) أو بطريقة (منتظمة) أو عمدية حسب الآتي: -

أولا: يقسم المجتمع إلى فئات وحسب نسبها فيه.

ثانيا: تحديد حجم العينة.

ثالثا: تحديد حجم كل فئة في المجتمع.

رابعا: تحيد حجم كل فئة في حجم العينة.

خامسا: اختيار عدد من أفراد كل فئة حسب نسبتها في العينة بالطريقة العشوائية أو العمدية أو المنتظمة بعد تنظيمها وترتيبها وترقيمها، وتحديد طول المسافة التي يتم الاختيار وفقها بالطريقة المنتظمة.

مآخذ على التمثيل الفئوي:

أ- قد نقسم المجتمع إلى فئات وحسب المهن والحرف والوظائف الخدمية العامة، إلا أن الالتزام الرسمي بفئات المجتمع قد لا يتم من البعض.

أي إذا كان اختيار العينة الفئوية من المصادر الرسمية المطبوعة أو المحفوظة في مكاتب الخدمات ومكاتب النقابات، وأن أعداد كبيرة لم تسجل أو تنسب إلى نقاباتها فإن العينة الفئوية التناسبية لا تعطى دلالة لحجم وجودها في المجتمع.

ب- إن تقسيم المجتمع إلى فئات حرفية، ومهنية وخدمية قد تتداخل وتزدوج لدى بعض الأفراد، فقد يكون بعض المدرسين والمدرسات يمارسون أكثر من مهنة أو حرفة، أي تقوم المدرسة بمهنة التدريس وتزاول أيضا حرفة التطريز والحياكة ويقوم الفلاح بحرفة الزراعة وفي نفس الوقت بتربية الأغنام ورعيها.

ج- عندما يكون عدد الفئات النقابية كثيرا وحجم العينة الفئوية صغيرا فقد يحدث غياب لأي سبب، لبعض أفراد العينة التناسبية الفئوية، **ومثال على ذلك**، لو أن حجم العينة= 200 مفردة، وان عدد النقابات = 50 نقابة، وكل نقابة تمثل مهنة أو وظيفة أو حرفة، فيكون تمثيل كل فئة حسب نسبتها في المجتمع، وفي هذه الحالة قد تمثل إحدى الفئات بواحد أو اثنين فقط، في حين قد تمثل أخرى بعشرة أفراد أو أكثر. فإذا كانت نسبة فئة الصيادين 1٪ من حجم العينة التي = 200 مفردة فإن عدد الصيادين الممثلين لهذه الحرفة = 2، وإذا غابا هما الاثنان عن ملء الاستمارة أو المقابلة التي حددها الباحث، فإن غيابهما لا يؤثر على دراسته من حيث نسبة الفاقد المقبولة أو المعتمدة من الباحث وهي 5٪ من حجم العينة، أي المعتمدة لقياس درجة الثقة، إلا إن غيابهما يجعل الدراسة أو البحث لا يمثل كل الفئات الاجتماعية.

وبالتالي إن النتائج المتحصل عليها لا تعطى مؤشرات تفيد في دراسة الصيادين أو حرفة الصيد.

وهكذا يحدث الخلل حسب الصفات والفئات التي يقسم إليها المجتمع أو يرتب وفقها في قوائم والتي ينبغي على الباحث مراعاتها حتى لا يقع في عيوب الترتيب والتصنيف.

4 - تحليل التمثيل الساحي :

هي العينة التي يتم اختيارها حسب التقسيم الساحي (الجغرافي) نظرا لاتساع الرقعة الجغرافية المستهدفة بالبحث والدراسة أو نتيجة لكبر حجم المجتمع وتعدد أماكن تجمعاته وتفرعاته وانتشار أفراده.

مع أن البحث قد يستهدف أفرادا أو جماعات من المجتمع لدراسة التفاعل الاجتماعي، أو أثر التنشئة الاجتماعية في بناء جيل الوحدة القومية. إلا أن الوصول إليه يمكن أن يتم عن طريقٌ الاختيار حسب التقسيم الإداري الذي ينتظم فيه المجتمع على المستوى المحلي (الإقليمي) أو على مستوى الأمة (القومي)، فإذا اختار الباحث التقسيم المحلي للجماهيرية العظمى. فإنه يستهدف بالاختيار التجمعات المحلية على مستوى المؤتمرات الشعبية في القرى والمدن، وتتداخل وسائل الاختيار للعينة سواء كان تمثيل العينة عشوائيا أو لا عشوائيا، فإذا كان مجموع عدد الأقاليم هو 7 أقاليم، وإن الباحث سيختار من بينها 3 أقاليم كعينة للدراسة الساحية، فإنه بإمكانه إخضاع 7 أقاليم للاختيار العشوائي، ثم بإمكانه اختيار بعض المدن عشوائيا من داخل كل تقسيم للأقاليم التي وقع عليها الاختيار. وهكذا يتم اختيار بعض المحلات عشوائيا داخل كل تقسيم إداري أو جغرافي لمدن وقرى الجماهيرية.

وقد يلجأ الباحث إلى دراسة التجمعات داخل المحلات التي وقع عليها الاختيار. أو اختيار مجموعة من الأسر أو الأفراد من كل تجمع أو تقسيم جغرافي. وينبغي أن يراعي الباحث التدرج الجغرافي عندما يحدد وحدة التمثيل الإقليمي ليميز بين اختياره للمدينة أو القرية لينتقل من بعد ذلك إلى المحلة أو المؤتمر الشعبي الأساسي في إطاره الجغرافي، ثم يحدد وحدة التقريب الجغرافي للوصول إلى العينة سواء كانت أفراداً أو أسراً أو جماعات فهل هي الشارع ثم العمارة والشقة؟، أم هي القرية والشارع، والبيت؟ أم هي تقسيم جغرافي آخر؟

مآخذ على التمثيل الساحي:

أ- قد لا تتساوى أحجام التجمعات السكانية وبالتالي تكون النسب الممثلة لكل تقسيم جغرافي أو سكاني لا تتفق وحجم التجمعات أو التقسيمات الأخرى، كأن يكون سكان أحد الأقاليم 500 ألف مواطن وإقليم آخر 100 ألف مواطن، ويكون سكان إحدى المدن 10.000 عشرة آلاف مواطن ومدينة أخرى 250.000 مواطن، ولذلك، ينبغي مراعاة النسب المتكون منها المجتمع.

ب- إذا اعتمد الباحث في دراسته على وحدة المساحة المتساوية بين الأقاليم، فقد لاتتساوى مساحات الأقاليم وفقا للتخطيط السكاني، وذلك نظرا لاختلاف مصادر الحياة، ولهذا تكتظ المدن بالسكان وتبقى المساحات الواسعة

من الصحاري بغير ساكنين أو يسكنها القليل من المواطنين في الوقت التي تكون فيه هذه الصحاري جزء من بعض الأقاليم.

ج- تحتاج إلى جهد ووقت أكثر وتكاليف أكبر، وذلك لما يتطلبه التنقل من وقت وإمكانات.

د-قد لا تتوفر وحدة التمثيل البحثي في الاختيار لاختلاف طبيعة التقسيمات المدنية عن الريفية أو القروية، فإذا اعتمد الباحث الشارع كوحدة بحث، فإنه قد لا يجد هذا التقسيم في البوادي والقرى وبعض المحلات.

5 - تحليل التمثيل الطبقي:

قد تتداخل أنواع العينات (العشوائية، والمنتظمة والعمدية، والفئوية) في اختيار العينة الطبقية بعد تحديد التصنيفات الأساسية لها، ويقصد بالعينة الطبقية تلك التي تعتمد على أساس المستوى الاقتصادي للطبقات الاجتماعية. وتختلف عن العينة الفئوية التي تعتمد على التصنيف المهني أو الحرفي أو الوظيفي (العمل الرسمي وفق ملاك خدمي أو إنتاجي).

وهناك لبس في المفاهيم لدى بعض من المهتمين بالدراسات الإحصائية والذين تأثر بهم بعض من المهتمين بطرق البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، فالأخصائيون يتعاملون في بحوثهم مع الأرقام. أما الإنسانيون فيتعاملون مع بشر (سلوك مشاعر، وعواطف، وأحاسيس، وقيم، ونظم)، ولذلك نجد أن التقسيم الطبقي الذي يعنيه الإحصائيون ليس هو الذي حددناه في هذا الموضوع. وبعد تحديد الباحث عينته الطبقية سواء كانت تناسبية أو غير تناسبية، فإنه بإمكانه أن يتم اختياراته من الطبقات المستهدفة بالدراسة بطرق الاختيار العشوائي أو المنتظم أو العمدي، وذلك بعد تحديد حجم العينة.

مثال:

لو افترضنا أن:

حجم المجتمع 6000 أسرة.

ونسبة العينة 10٪

فيكون حجم العينة = 600 أسرة.

ويتكون هذا المجتمع من **ثلاث طبقات** هي:

أ- الأغنياء (الذين لهم الزائد عن حاجاتهم).

ب- مشبعوا الحاجة (الذين لا ينقصهم شيء يمكن أن يكون لهم).

ج- المحتاجون (الذين ينقصهم إشباع حاجاتهم الأساسية).

ونسبة أ = 20٪ أي تساوي 1200 أسرة.

ونسبة ب = 40٪ أي تساوي 2400 أسرة.

ونسبة ج = 40٪ أي تساوي 2400 أسرة.

وإذا حدد الباحث أهمية النسب في اختيار العينة الطبقية فتكون نسبة وحجم كل عينة من كل فئة حسب الآتي:

أ- 20٪ أي يساوي 120 أسرة.

ب- 40٪ أي يساوي 240 أسرة.

ج- 40٪ أي يساوي 240 أسرة.

وعليه يمكن أن يكون الاختيار لكل نسبة بالطرق العشوائية أو الفئوية أو العمدية أو المنتظمة.

مثال 2:

لو استعملنا في هذا المثال حجم المجتمع السابق وحجم العينة ونسبتها الطبقية فيه، وحددنا التداخل في الاختيار بين العينة الطبقية والعينة الفئوية التناسبيتين فينبغي اتباع الخطوات الآتية:

1 - تحديد حجم المجتمع وهو يساوي 6000 أسرة.

2 - تحديد حجم العينة ويساوي 600 أسرة.

3 - تحديد حجم الطبقات الثلاثة وهي:

أ- الأغنياء = 1200 ونسبة العينة منه 20٪ = 120 أسرة.

ب- مشبعوا الحاجة = 2400 ونسبة العينة منه 40٪ = 240 أسرة.

ج- المحتاجون = 2400 ونسبة العينة منه 40٪ = 240 أسرة.

4 - تحديد الفئات الاجتماعية ونسبتها وحجمها في كل طبقة اجتماعية. فإذا افترضنا الفئات التالية: التجار، المهندسين، المدرسين، مالكي المصانع، الجنود، العمال، العاطلين عن العمل. وفق الجدول (5).

وتكون نسبة العينة لكل فئة متفقة مع نسبتها في الطبقة المنتمية إليها وتكون نسبة الطبقة في العينة متفقة مع نسبتها في المجتمع.

جدول رقم (5):

الفئة	الطبقة ونسبتها في المجتمع					
	الأغنياء 20%		مشبعو الحاجة 20%		الأغنياء 20%	
	العينة الفئوية	عدد الأسر	العينة الفئوية	عدد الأسر	العينة الفئوية	عدد الأسر
التجار	40%	48	5%	12	-	-
المهندسون	5%	6	20%	48	-	-
المدرسون	5%	6	20%	48	5%	12
مالكو المصانع	30%	36	-	-	-	-
الجنود	-	-	30%	72	25%	60
العمال	-	-	20%	48	40%	96
مالكو العقارات	20%	24	5%	12	-	-
العاطلون عن العمل	-	-	-	-	30%	72
	100%	120	100%	240	100%	240

مآخذ على التمثيل الطبقي:

أ - إنها اعتراف بالفوارق الاجتماعية التي تجعل من المجتمع الواحد غنيا وفقيرا، وحرا وعبدا، وجعلت بعض المتخصصين في علم الاجتماع يبررون هذا التقسيم وكأن الإنسان طبقي بطبعه. انه اجتماعي، والاجتماعي لا ينبغي أن يكون محروما، وإذا كان محروما، فعلى علماء الاجتماع دراسة هذه الظاهرة لمعرفة أسباب حرمانه، التي تجعل بينه وبين غيره من بني قومه فوارق قد تؤدي إلى الصراع بينهم لدرجة الاقتتال من أجل الحياة. أي ينبغي ألا يعتبر الباحث الاجتماعي أن الطبقة من المسلمات، بل ينبغي أن يتساءل لماذا هذا المجتمع طبقي؟ وكيف يمكن إعادة تنظيمه بشكل لا فوارق فيه؟ وإذا انحرف المجتمع، فمن الذي ينبغي له أن يغيره عن انحرافه؟

كل هذه الاستفسارات تشير إلى أهمية دور المتخصصين في الدراسات الاجتماعية للمساهمة في بناء المجتمع الحر عندما لا يعتبرون الفساد بأنه من المسلمات التي لا خلاص منها، وهذا يحتاج إلى أن يغير المتخصصون مواقفهم من التبرير لما هو كائن، إلى التحليل والنقد العلمي من أجل تقديم الأشياء على حقيقتها.

وإذا لم يفعلوا ذلك فيكونوا في مواجهة المجتمع من خلال واقع يمكن ملاحظته.

ب- قد يصنف المجتمع إلى طبقات ولكن الفصل بينها أثناء البحث أو الدراسة قد لا يكون دقيقا، لأن نهاية الطبقة الأولى قد تتداخل مع بداية الطبقة الثانية، ونهاية الطبقة الثانية قد تتداخل مع بداية الطبقة الثالثة، وهكذا. أي أن الفرز بينها بالتحديد مسألة صعبة.

ج- عندما يكون المستوى الاقتصادي هو المقياس في التمييز بين الطبقات، من حيث تصنيفها في المجتمع، فإنه ليس بالضرورة أن تكون الطبقة الغنية دائما متفوقة على بقية الطبقات وبشكل عام، بل قد يكون هناك أفراد أذكياء وقدراتهم المهنية عالية، إلا أن فرص العمل لم تتح لهم حتى يتمكنوا من إظهارها ولذلك دراسة المجتمع كقيم، وقدرات ومهارات وانتماءات قد لا تتمشى مع التقسيم الطبقي، وقد تكون في اتجاه معاكس له.

د- قد لا يستطيع الباحث تطبيق نفس الأدوات في دراسة طبقة من الطبقات على الطبقات الأخرى. فإذا اختار استعمال وسيلة الهاتف أو البريد في دراسة المجتمع الطبقي فإنه قد لا يجد هذه الوسائل لدى بعض من العينة المختارة من الطبقة الدنيا (المحتاجة)، ويجدها متوفرة لدى جميع أفراد طبقة الأغنياء. ولهذا لا يستطيع استعمال هذه الوسائل في دراسة العينة الطبقية.

6 - تحليل التمثيل العمدي:

تتداخل طرق اختيار العينات بعضها مع بعض بنسب متفاوتة، وذلك حسب المتغيرات المستهدفة بالدراسة من خلال موضوعات البحث، والفروض المنطلق منها الباحث في تجميع وتحليل المعلومات من أجل الوصول إلى نتائج تتعلق مباشرة بالعينة، وبما أن نتائج العينة تتعلق بها مباشرة لأنها لا تمثل إلا نفسها، فإن العينة العمدية تستوي مع غيرها من العينات بما لها من محاسن وعيوب. وهي تتداخل مع جميع أنواع العينات، فإذا اختار الباحث العينة العشوائية فإن السبب في ذلك هو تعمد الباحث اختيارها، حتى وإن كان تبريره لذلك بما تمتاز به مع العلم انها لا تخلوا من العيوب كما سبق وان ذكرنا، وإلا لماذا تحديد العشوائية للدراسة أو البحث لو لم يكن هناك تعمدا لاختيارها؟

وإذا اختار الباحث العينة المنتظمة أو الفئوية أو الساحية فإن ذلك يكون نتيجة تعمد الباحث لها بغض النظر عن مزاياها وعيوبها. فالمهم إن تحديد نوع العينة لم يعط فرصا متساويا في الاختيار بين أنواعها، ولكن الفرص تتساوى في طرق استعمالها عشوائيا وتناسبيا حسب الفئة أو الانتظام أو الطبقات المتكون منها المجتمع.

ونظرا لأهمية الخبرة العلمية من حيث الإثراء المعرفي والعلمي فإن خبرة الباحث هامة جدا في اختيار عينات البحث إذا أراد أن تكون نتائج بحثه ذات دلالة في دراسة المجتمع الذي أخذت منه العينة بالخبرة (العينة العمدية).

وبما أنها ذات ارتباط بالباحث الخبير فإن هذا الباحث لا يغفل أهمية الاختيار التناسبي والفئوي أو الطبقي أو الحزبي أو القبلي **للعينة العمدية**. ونظرا لأهمية خبرة الباحث في الاختيار يقول بولي Bowly حسب ما نقله عنه الدكتور عبد الباسط محمد حسن "لا توجد قواعد جامدة تستطيع أن تحل محل تقدير الباحث وخبرته في اختيار العينات"(114). لأنه مهما وضعنا من احتياطات ومحاذير في اختيار أي عينة فإنها لا ترتقي في الأهمية إلى مستوى خبرة الباحث المتطورة والمتجددة والمرنة. فالباحث إذا لم يكن متجددا في معلوماته ومتطورا بها، ومرنا في استعمالها فإنه سيبقى جامدا، وبالتالي تصبح معلوماته وخبراته السابقة متخلفة عن الأساليب المتطورة والاكتشافات الحديثة.

وإذا كان للثبات أهمية في القيم والمبادئ الخيرة فإن للثبات عيوبا في دراسة الظواهر والمجتمعات، وذلك لأن الظواهر والمجتمعات في حالة تغير وتطور من وقت لآخر، ولذلك لا يمكن افتراض بقاء خصائصها في ديمومة الثبات.

مآخذ على التمثيل العمدي:

1 - من طبيعة الظواهر التطور والتغير وبالتالي لا تفيد خبرة الباحث إذا لم يضع في اعتباره طبيعة وديمومة التغير إلى النهاية.

2 - قد تتأثر خبرة الباحث بتحيزه إذا كانت هناك مصلحة شخصية أو علاقات قرابة، تربطه بأفراد العينة العمدية.

114 - عبد الباسط محمد حسن. أصول البحث الاجتماعي. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية. 1975م ص 533 .

3 - قد يكون الاختيار العمدي للباحث الخبير مؤسسا على معطيات ليس لها علاقة بالحاضر، وبالتالي لا تفيد في دراسة الظاهرة في الوقت الحاضر حتى وإن كانت ذات جدوى في الوقت الماضي، وذلك بدخول متغيرات جديدة تستوجب أساليب جديدة لدراستها.

4 - ليس للخبرة سقف تقف عنده، بل إنها متطورة ومتجددة، ولهذا لم يكن هناك من تشرب الخبرة التامة أو الكاملة فالكمال لمن هو أفضل منا (خالقنا)، ولذلك لا يتم الإجماع على من هو غير متكامل، ونتيجة للتطور والتغير العلمي فإن الباحث قد يكون تقليديا في خبرته أمام الاكتشاف العلمي والتقدم الحضاري والفكري إن لم يكن مواكبا له.

الاستنتاج :

يتضح مما تقدم عيوب دراسة العينات إذا كان المستهدف من دراستها تمثيل المجتمع الذي بين أفراده وجماعاته وفئاته فروق فردية طبيعية، وفروق اجتماعية جعلت منه الفقير والغني ومشبع الحاجة، وفي نفس الوقت تتضح أهمية العينات عندما يكون اختيارها ودراستها من أجل العينة لا من أجل المجتمع الذي لم تجرى عليه الدراسة أو البحث، أو لأجل التعرف على المؤشرات الهامة التي تفيد في دراسة المجتمع أو أفراد أو جماعات منه، دون تعميم لنتائج الدراسة أو البحث على من لم تجر البحوث عليهم. ولا عيب أن تجرى البحوث على عينات، ولكن العيب أن تعمم النتائج على من لم يكن أحد أفراد أو جماعات أو مجتمع الدراسة.

إن البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية هو الذي يستهدف كل مفردة في العينة أو المجتمع حسب دائرة البحث وأبعاده، ويهتم بنقاط التشتت والتباين بين الأفراد والجماعات عن بعضهم البعض أو عن المجتمع، ويهتم أو يتعامل مع كل مفردة لمعرفة ما تمتاز به عن غيرها، وذلك لما تختص به من قدرات واستعدادات وميول واتجاهات ومشاعر تميزها عن غيرها. ولهذا تبرز أهمية العلم في قدرته على اكتشاف أسباب التشتت والتباين بين أفراد المجتمع وجماعاته، أي ينبغي أن يجيب الباحث الاجتماعي، وعن معرفة، على الأسئلة التالية:

لماذا المجتمع متشتت؟

لماذا المجتمع متباين؟

وهل كل فرد في المجتمع يختلف أو يتميز عن غيره كما تختلف أو تتميز بصمة أصابعه؟

وهل ينبغي على الباحث العلمي في (العلوم الإنسانية والاجتماعية) الاهتمام بهذا الاختلاف أم لا يعره اهتماما؟

وبالإجابة على هذه الأسئلة يتم التمييز بين الباحث الذي يكتشف التشتت أو التباين أو النزوع، وبين الباحث الذي يكتشف الأسباب والعلل التي أوجدت هذا التشتت أو التباين أو النزوع بين أفراد المجتمع. فالأول لم يأت بجديد أما الثاني فقد أتى بالجديد، لأن الذي استطاع أن يكتشف الأسباب يستطيع أن يحدد أو يساهم في إيجاد الحلول والعلاج. والأول تبريري يصف الشيء الموجود دون أن يعرف سبب وجوده والعلل التي تكمن من ورائه. أما الثاني فهو تحليلي يهتم بأسباب الظاهرة لا بوصفها، وبمواجهتها لا بالتهرب منها بتعميم نتائج العينة.

ولذلك فإن لمقاييس التوسط والتشتت أهمية إحصائية عندما يتعامل الباحث مع أرقام أو كم، ولكن عندما يتعامل الباحث مع الكيف والنوعية مع إنسان (سلوك، أخلاقيات، استعدادات، قدرات) فإن إخضاعها للإحصاء بشكل كمي لا يحقق الغرض العلمي للدراسات الاجتماعية والإنسانية. وبالتالي كل التعميمات في هذه العلوم لا تعطي حقيقة المجتمع، ولهذا فلا ينبغي أن تعمم عليه.

وليس بالضرورة أن تكون دراسة العينة لإثبات وحدة المجتمع، لأن وحدة المجتمع وضرورة الحياة الاجتماعية وأهمية التنشئة للفرد مسلمات لا خلاف عليها، لكن الأهم، والذي يجب أن يستهدف بدراسة العينات هو اكتشاف الفروق الفردية، فإذا درسنا العينة على هذا الأساس تكون دالة على عدم تمثيلها لوحدة المجتمع، لأن المجتمع والجماعات والأفراد لا يمكن أن تتناسخ في سلوكها ورغباتها وميولها واتجاهاتها ومواقفها وأفكارها، لتمثل بعضها البعض أحسن تمثيل، ومن تم يتخلص الباحثون الاجتماعيون من تطويع فرضياتهم والاستفسارات المترتبة عليها في استمارات الاستبيان من أجل (هروبهم) من هموم البحث والتجائهم إلى التبرير والتعميم.

والعينة كالبصمات لا تمثل إلا صاحبها، أي أن العينة لا تمثل إلا نفسها، وفي هذه الحالة لها ميزة كبرى لأنها تتجنب أخطاء التعميم في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وليس معنى ذلك ان كل العينات لا تمثل ما أخذت

منه فعينة البطاطس أو الدم أو القماش، ومن نفس المفردة أو الشريحة. تمثل ذلك أحسن تمثيل، ولا تمثل ما لم يدخل إلى التحليل إلا مصادفة. فتحليل عينة من الدم على سبيل المثال لا تمثل إلا المفردة الذي أخذ منها، والعلم ليس خبطة عشواء، بل إنه التدقيق والتقنين الفني والموضوعي. وبما أن العينة في العلوم الطبيعية لا تمثل إلا المفردة التي أخذت منها، فكيف يتم القبول بنتائج العينات في العلوم الاجتماعية وتعميمها على من لا يشترك في البحث أو الدراسة (من لم تجر عليه الدراسة أو البحث)؟. وبما أن علماء الاجتماع يؤكدون على ميزة الحصر الشامل في تجنب أخطاء التعميم، وبما أن هناك إجماع من علماء الاجتماع على وجود أخطاء في التعميم، إذن لماذا الاستمرار في تعميم نتائج العينات على من لم تجر عليهم الدراسات والبحوث؟.

وبما أن للعينات عيوبا كثيرة، أخص منها، إلى جانب ما سبق ذكره تعمد إعطاء أفراد العينة أو جزء منها معلومات غير صحيحة حتى عن أنفسهم فكيف نجزم بأن العينة تمثل المجتمع أحسن تمثيل؟

وليس معنى عدم تمثيل العينة للمجتمع أنه لا توجد علاقات وروابط بين الأفراد والجماعات المكونة للمجتمع، بل انهم يشتركون فيما بينهم من صفات، ومثل، وديانات، وقوميات، إلا أنهم يختلفون في درجة وقوة ارتباطهم بها مما يستوجب دراسة هذه الفروق وأثرها على حياة المجتمع في الماضي والحاضر والمستقبل وفق ديناميكية المجتمع، وأثر المتغيرات عليه.

وبناء على ما تقدم أتساءل: **ماهي العينة؟ ولماذا؟**

العينة مجموعة من الوحدات قد تتحد في الصفات وقد تتباين أو تختلف وقد تكون أفرادا أو مؤسسات أو إنتاجا ويختلف عددها أو حجمها من بحث إلى آخر، وحسب أغراض البحث والإمكانيات المتاحة وهي الجزء الذي يؤخذ من الكل سواء كان هذا الكل مجتمعا أو مادة، ولكل مجتمع خصائص وصفات تميزه عن غيره، كما أن لكل فرد في المجتمع خصائص وصفات تميزه هو الآخر عن غيره، ولذلك العينة لا تمثل إلا نفسها سلبا أو إيجابا مما يستوجب عدم تعميم نتائجها على من لم تجر الدراسة والبحث عليهم، ومهما حاول الباحث وتعددت البحوث فإن العينة لايمكن أن تكون المجتمع. وبما أنها ليست المجتمع، إذن لايمكن ولا يصح ان نحكم عليها بأنها الممثل الجيد أو السيء للمجتمع. بل يكون الحكم بذلك على جميع المفردات المدروسة

فقط. وتعلل معظم المهتمين بطرق البحث في اختياراتهم للعينات نيابة عن المجتمع لصعوبة دراسة المجتمع دفعة واحدة. ولكن ما هو المجتمع؟

إنه المستهدف بالدراسة الشاملة أو المستهدف باختيار العينة منه، ولذلك ليس بالضرورة أن يكون المجتمع هو كل أفراد الدولة، فهذا غير صحيح في الدراسات العلمية، بل المقصود هو مجتمع الموضوع، أعني الذين يخصهم الموضوع، ولا يخص غيرهم، فمجتمع المطلقين على سبيل المثال هم الذكور والإناث الذين تم بينهم الطلاق، وليس كل أفراد المجتمع، وهكذا يكون مجتمع السراق هم الذين ارتكبوا فعل السرقة وليس كل المواطنين، وعندما يكون الموضوع هو دراسة ظاهرة الهروب من المدرسة فلا ينبغي أن يكون مجتمع الدراسة كل مجتمع الدولة أو كل الطلبة، بل ينبغي أن نعرف إن المعنيين بالموضوع هم الذين يسلكون فعل الهروب من المدرسة وهذا الموضوع قد يتطلب دراسة بعض النظم، وأساليب الإدارة المدرسية حيث تكون ظاهرة الهروب المدرسي منتشرة. ولأجل أهمية البحث العلمي واعتبار قياساته الإحصائية يجب أن تتوجه الدراسات والبحوث إلى دراسة المجتمعات مباشرة سواء كانت مجتمعات صغيرة أو كبيرة وذلك حسب الموضوع الذي يحدد مجتمع البحث أو الدراسة وحسب الإمكانات المتاحة.

ومع أن دراسة المجتمع كبير الحجم كثير التكاليف، وتتطلب جهد أكبر ووقت أطول، إلا أن ذلك لا يعد مبررا لاستعمال العينات في البحوث الاجتماعية والإنسانية، ولا يعد عيبا في الحصر الشامل، بل يشير إلى صعوبة أمام من يريد دراسة مجتمع الدولة بكامله، مع العلم دراسة مجتمع الدولة أو دراسة الموضوع العام لمجتمع الدولة أو الأمة لم يكن من مسؤولية الفرد الباحث، بل إنه مسؤولية عامة تحتاج إلى تضافر جهود الباحثين ومساعديهم ومؤسسات الدولة.

وبناء على ما تقدم أتساءل ، **لماذا دراسة المجتمع؟**

* هل لأن الأفراد والجماعات المتكون منهم المجتمع لهم خصوصيات ثقافية ولغوية، ودينية وحضارية، وزمنية ومكانية تميزهم عن بعضهم البعض وتميزهم عن غيرهم من الآخرين مما يستوجب دراسته دون استثناء لأي مفردة من مفرداته ذات الخصوصية؟

* هل لأن الفرد في حد ذاته متغير وغير مستقر على مستوى ثابت من النضج بشكله العام، مما يجعله متطورا أو متأخرا عما كان عليه، ولهذا

ينبغي عدم الحكم عليه بالاستقرار ودراسته كلما تعرض لمتغيرات قد تؤثر فيه سلبا أو إيجابا وتؤثر في الآخرين.

* هل لأن حياة المجتمع دلائله لا تكتمل إلا بجمعه وتمركزه على وحدة الموضوع؟
* هل لأن المجتمع بكامل أفراده يتمركز ويتشتت من الحين إلى الآخر حسب الموضوع وحسب متغيراته؟
* هل لأن المجتمع بكامل أفراده وجماعاته متباين باختلاف درجة نزوعه من المركز أو إليه؟

وعليه، إذا كانت إجابتك على الأسئلة السابقة بنعم، فعليك أن تعلل لماذا أجبت بنعم، وإذا كانت الإجابة بلا فعليك أيضا أن تعلل لماذا أجبت بلا ولم تجب بنعم. وإذا كان لك رأي آخر فعليك بالكتابة عنه.

ولأهمية المجتمع وأهمية البحث العلمي الذي يهدف إلى معرفة الحقائق يجب أن تجرى البحوث والدراسات الشاملة على جميع أفراد الموضوع أو جماعاته دون استثناء لأي جزئية منه حتى لا تؤسس العلوم على أخطاء التعميم الناتجة عن استخدام العينات، ولهذا توصلنا إلى النتيجة العلمية التي تنص على أن **العينة لاتمثل إلا نفسها**.

الفصل الثامن

تحليل الانحراف مفاهيم ودلائل



الانحراف:

الانحراف الذي أعنيه هو تغيير اتجاه أو مسار من نقطة لأخرى، ومن الانحراف ما هو موجب ومنه ما هو سالب، وذلك وفقا للمعطيات ومبرراتها العلمية والمنطقية والأخلاقية التي تختلف من مجتمع لآخر. ولا أقصر معنى الانحراف على الخروج عن القانون كما عرفه أساتذة القانون، بل أعني به الانحراف كمفهوم علمي كما هو حال الانحرافات ذات الأشكال الهندسية، والانحرافات الاجتماعية التي تعد خروجا عن القيم الاجتماعية العامة أو عودة إليها.

ولتوضيح ذلك أتساءل :

هل الانحراف عن الانحراف السياسي والاقتصادي والاجتماعي يعد انحرافاً، وينبغي أن يسأل المنحرف عنه قانونا؟

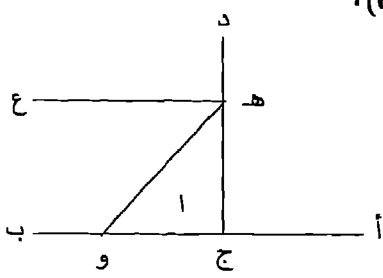
تتأثر السياسة والاقتصاد والاجتماع بتمركز أو تشتت السلطة والثروة والسلاح، والمجتمع وحده هو صاحب الحق في تحديد الاتجاه العام الذي من خلاله تحدد الاتجاهات الفرعية، والتي قد يشار إليها بالانحرافات، سواء كانت موجبة أو سالبة، ويحدث الانحراف عندما يتم التجاهل للفرد أو للجماعة أو للمجتمع، ويحدث الانسجام والتوافق عندما يتحقق الاعتبار والمشاركة، وتتغير الانحرافات (الاتجاهات) عندما تتغير المواقف وتصحح المسارات.

إن المنحرف عن الانحراف منحرف، سواء كان هذا الانحراف عن الخط المستقيم، أو خط منحرف إلى الخط المستقيم، وهو خروج عن اتجاه، أو أنه سير في اتجاه مخالف للخط المنحرف عنه.

والذي يحدد نوع الانحراف هو **الموضوع المنحرف منه، والموضوع المنحرف إليه**، والذي يحتوي على الأهداف، والغايات المراد الوصول إليها أو

تحقيقها. والانحراف عن الانحراف قد يكون انحرافاً جديداً، وقد يكون عودة إلى الخط المستقيم الذي خرجت منه الانحرافات، وقد يكون متوازيا معه، كما في الشكل رقم (1) المتكون من أ ب، ج د، هـ و، هـ ع.

الشكل رقم (6):



أ ب : هو الخط المستقيم الذي ينتظم عليه المجتمع وتتجسد أخلاقياته وإرادته عليه (المحتوي على الدين والعرف، والثقافة).

جـ د : هو المنحرف عن خط تنظيم المجتمع أ ب.

هـ و : خط الانحراف عن ج د، إلى أ ب ، وهو المنحرف عن الانحراف.

هـ ع : خط الانحراف عن ج د، والمتوازي مع أ ب، وهو المنحرف عن الانحراف.

ويتضح من الشكل رقم (6) أنه ليس بالضرورة أن يكون الانحراف سلبيا، فالخط هـ و، المنحرف عن ج د، إلى أ ب يعتبر عودة إلى الخط المستقيم (الطريق المستقيم الذي اختاره المجتمع عن وعي وإرادة.

وبالمنطق الاجتماعي يتضمن الانحراف عن الانحراف الأشكال الآتية :

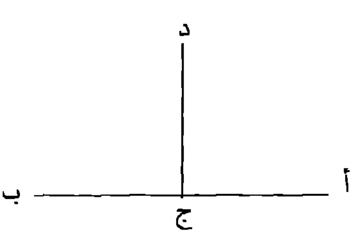
1 - إذا كان الانحراف عن الانحراف، من أجل التخلي عنه، والعودة إلى الأصل (الطريق المستقيم) المتكون من قيم المجتمع ودينه وثقافته، وأصوله الخيرة التي تكون ناموسا اجتماعيا له، فإن هذا الانحراف، يعد صوابا، وينبغي التشجيع عليه.

2 - أما إذا كان الانحراف عن الانحراف تجديدا لأنواع انحرافية أخرى، أو السير في متاهات متعددة، تؤثر على نظم المجتمع، وقيمه الخيرة، فإنه يعد انحرافا سلبيا، ولا يمكن التحفيز، أو التشجيع عليه.

ولتوضيح الفارق بين **الانحراف الموجب، والانحراف السالب** نورد الأمثلة الآتية :

أ- يعتبر الخط المستقيم أ ب، هو خط تنظيم المجتمع، وفق أصوله الثقافية والحضارية المتضمنة لقيمه واعتباراته المتفق عليها اجتماعيا، مما يجعل الالتزام بها يعد صوابا، والانحراف عنها يعد خطأ، وقد يؤدي هذا الانحراف إلى تجريم، أو معاقبة مرتكبه. ويبين ذلك الشكل رقم (7).

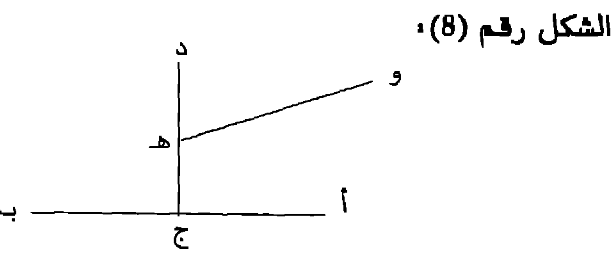
الشكل رقم (7):



الذي يعتبر فيه أ ب، هو الخط الصواب (خط تنظيم المجتمع)، ويعتبر فيه الخط ج د، انحراف عن الخط المستقيم، لأنه خروج عن أخلاقيات المجتمع، وأصوله الخيرة، مما يجعل سالكيه (المنحرفون) في حاجة إلى دراسة، وتشخيص، وعلاج، من أجل عودتهم إلى مكانة المجتمع واعتباراته لكي لا يكونوا عائقين له، ولكي يؤدوا وظائفهم حسب قدراتهم واستعداداتهم.

ب- يعد المنحرف عن الانحراف منحرفا، سواء كان فردا أو عينة كما في الشكل رقم (8) باعتبارها منحرفة عن الانحراف في اتجاه معاكس لاتجاه خط تنظيم المجتمع أ ب. ويكون خط انحرافها هـ و المنحرف عن خط الانحراف ج د، مما يجعلها في حالة انحراف مرتين، الأولى انحراف عن المجتمع، والثانية انحراف عن المنحرفين عن المجتمع.

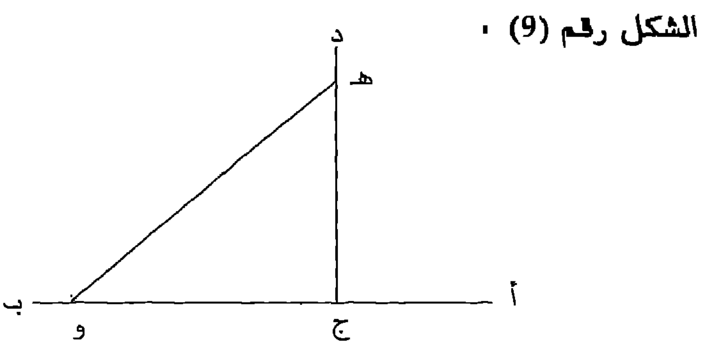
الشكل رقم (8):



ج- لا يعد المنحرف عن الانحراف منحرف سلبا من وجهة نظر المجتمع وقوانينه إذا توحد سلوكه مع سلوك المجتمع واتجاهاته مع اتجاهات المجتمع، مع أنه منحرف عن السلوك الانحرافي للجماعة المنحرفة، وذلك بخروجه عن ممارساتها الانحرافية. والشكل رقم (9) يبين ذلك حيث يعتبر

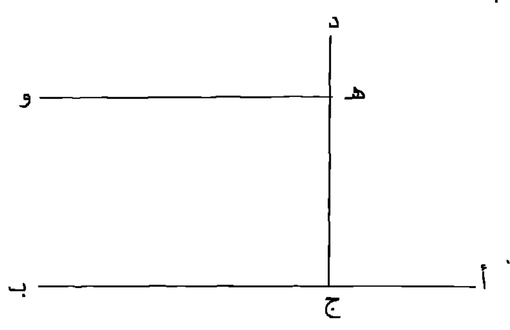
أ ب هو خط القيم والنواميس الاجتماعية المتفق عليها. هـ و، انحرافا عن ج د وعـودة إلى أ ب، أي أنه انحـرافـا عن الانحـراف، وعـودة إلى خط تنظيم المجتمع، ويكون انحـرافه في هذه الحالة مرة واحدة، ويعتبر انحـرافا موجبا، لأنه انحراف عن الانحراف السالب بالنسبة للمجتمع، وعودة إلى الالتزام بالقيم العامة المتفق عليها حسب شريعته وقوانينه التي أقرها. وفي ذات الوقت يعتبر انحرافا سلبيا من وجهة نظر الجماعة المنحرفة ج د، لأنه انحرافا عنها إلى المجتمع الذي عاد إليه.

الشكل رقم (9) :

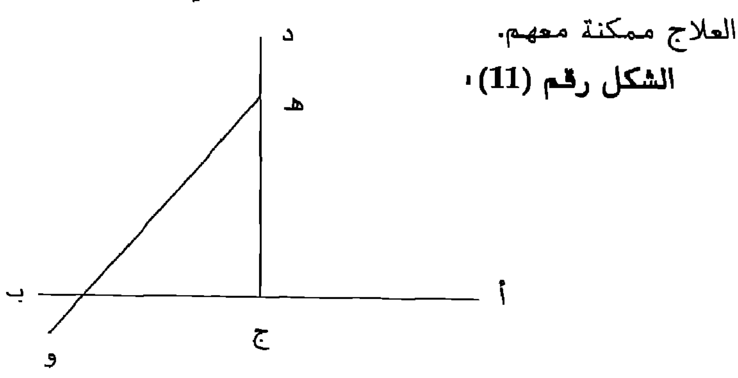


ط- قد تكون العينة المنحرفة عن الانحراف في خط متوازي مع الخط المستقيم أ ب، كما في الشكل رقم (10) وفي هذه الحالة، يكون الانحراف هـ و، منحـرفـا عن الانحـراف ج د، ومـتـوازيا مع أ ب، أي أنه لازال هناك انحراف عن قيم المجتمع، وأخلاقياته المفضلة، إضافة إلى الانحـراف عن المنحـرفين في الاتجاه ج د، وهذا الانحراف هو الآخر يعد سالبا من وجهة نظر أ ب، لأنه لم يكن عودة إليه، بل أن الانحـراف المتوازي يكون أكثر خطورة، على الخط المتوازي معه لأنه في حالة تحدي له بتوازيه معه، مما يجعلهما لا يلتقيان مباشرة مهما امتدا إلى النهاية، وبالتالي يكون أمل الإصلاح مع أ ب، أمـر صعب، مع أنه من الممكن العودة إلى المنحـرفين المتمثلين في الخط ج د، وفي هذه الحالة يصبح أمل العودة إلى المجتمع أ ب، هي الأخرى ممكنة، لأن امتداد ج د، إلى النهاية، يجعل أمل الالتقاء مع أ ب، مسألة ضرورية ويمكن أن يتم الإصلاح من خلالها.



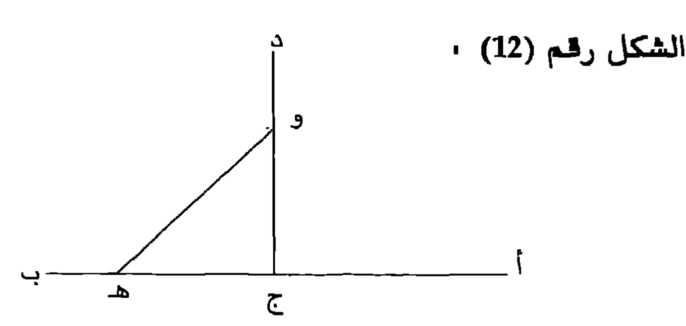


هـ- في الشكل رقم (11) يعتبر أ ب، خط تنظيم المجتمع، والخط ج د، هو خط الانحراف عن المجتمع، والانحراف هـ و، هو انحراف عن الانحراف. ويعتبر هذا الانحراف خروجا عن الانحراف السابق، ولم يكن عودة إلى المجتمع أ ب، لأنه تجاوزه في الاتجاه الانحرافي، ولم يتوقف عنده، ليستأنف سيره معه (سيره في الطريق المستقيم). ويعد انحرافا سالبا بالنسبة إلى المجتمع أ ب، لعدم عودته له، ويعد سالبا أيضا بالنسبة للعينة المنحرفة ج د، لأنه خروج عنها، ولكن بتماس الجماعة المنحرفة هـ و مع المجتمع أ ب قد يحدث الحوار ويحدث التصحيح للبعض وفي هذه الحالة قد تكون إمكانية العلاج ممكنة معهم.



و- تختلف الانحرافات باختلاف اتجاهاتها، ومواضيعها، وأهدافها، ففي الشكل رقم (12) يكون أ ب، هو الخط المستقيم لتنظيم المجتمع، مما يجعل ج د منحرفا عنه ويعده سالبا، وكذلك الانحراف و هـ، يعد انحرافا سالبا بالنسبة إلى المجتمع أ ب، لأنه هو الآخر خروجا عنه والتحاقا بالعينة أو الجماعة المنحرفة ج د، مما يجعله بالنسبة لها موجبا في انحرافه.

الشكل رقم (12) :

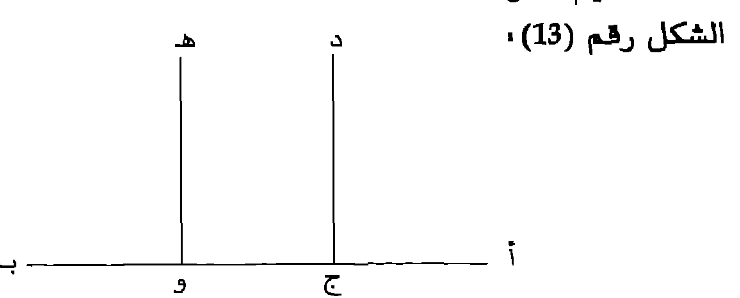


ولذلك ما يعده مجتمع من المجتمعات أو جماعة من الجماعات انحرافا سالبا قد يعده الآخر انحرافا موجبا(115).

ع- يوضح الشكل رقم (13) توازي الانحرافات، التي لا تلتقي مباشرة مهما امتدت إلى النهاية، مع أنها قد تلتقي في حاجة تماسها، أو تقاطعها مع المستقيم أ ب، عندما تتأثر به. وبما أن أ ب هو خط تنظيم المجتمع، فإن ج د، منحرف عنه وموازيا مع الانحراف و هـ، المنحرف هو الآخر عن أ ب، ومع أن كلا منهما عمودي على الخط المستقيم أ ب، فإن كلا منهما يختلف عن الآخر في انحرافه، ويوازيه، فالانحرافات السياسية على سبيل المثال مختلفة وتختلف عن غيرها من الانحرافات الدينية، والاقتصادية، والأخلاقية والثقافية، ولذلك لا يلتقيان الخطان المتوازيان مهما امتدا إلى النهاية، إلا إذا تماسا مع أ ب، وأثر فيهما أو في أحدهما، وهذا أمر ضروري في حالة امتدادهما إلى النهاية.

ولهذا نظيف إن الخطان الموازيان لايمكن أن يكونا خطان إذا امتدا إلى النهاية، وذلك لأن امتدادهما إلى النهاية يجعل منهما دائرتين لا مستقيمين هذا أولا، وثانيا إن المستقيمين المتوازيين قد يلتقيان إذا تماسا مع مستقيم آخر يقطعهما، ولهذا ينبغي القول : المستقيمان المتوازيان لا يلتقيان ما لم يقطعهما مستقيم آخر.

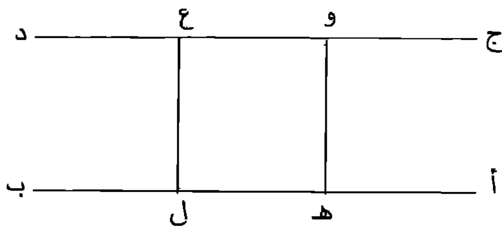
الشكل رقم (13) :



115 - عقيل حسين عقيل، منهج تحليل المعلومات وتحليل المضمون، مالطا : منشورات الجا، 1996م، ص 43-56 .

ل-أن الذي يميز الانحراف الموجب، عن الانحراف السالب، هو الموضوع المنحرف منه والموضوع المنحرف إليه فإذا افترضنا كماهو مبين في الشكل رقم (14)، أن أ ب، هو مجتمع مسلم، وأن ج د، هو مجتمع مسيحي. فإن الانحراف هـ و، يعد انحرافا سالبا بالنسبة للمجتمع أ ب، لأنه منحرف عنه، ويعد انحرافا موجبا بالنسبة للمجتمع المسيحي ج د، لأنه منحرف إليه. وهكذا بالنسبة للانحراف ع ل، يعتبر موجبا بالنسبة إلى أ ب، لأنه تخلي عن المسيحية واعتناقا للدين الإسلامي، ويعتبر انحرافا سالبا بالنسبة إلى المجتمع ج د.

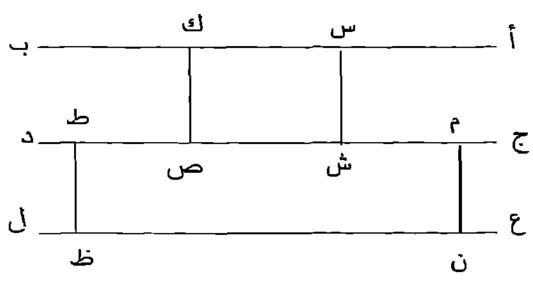
الشكل رقم (14).



غ-في حالة وجود عينات منحرفة بين الأديان الثلاثة، الإسلام والمسيحية، واليهودية، فإن الدين الخاص بكل أمة، هو المقياس الذي يحدد نوع الموضوع الانحرافي، ويحدد أيضا خواصه الموجبة والسالبة، ولذلك تتكون في الشكل رقم (15) ثلاث مقاييس مختلفة، وما تقره واحدة منها، قد لا تقره الاثنتين الآخرين، أو واحدة منهما. في الشكل أ ب مجتمع مسلم، ج د مجتمع مسيحي، ع ل مجتمع يهودي، ويكون الانحراف س ش انحرافا سالبا بالنسبة للمجتمع أ ب، لأنه خروجا عنه، ويكون سالبا أيضا بالنسبة للمجتمع ع ل، ويعتبره المجتمع ج د انحرافا موجبا، باعتباره عودة إليه، وتخلي عن غيره، والانحراف ص ك يعد سالبا من وجهة نظر المجتمع ج د، والمجتمع ع ل، ويعد موجبا، من وجهة نظر المجتمع أ ب، وكذلك الحال بالنسبة إلى الانحراف م ن، الذي يعد سالبا من وجهتي نظر المجتمع أ ب، والمجتمع ج د، مع أن مقاييسهما مختلفة باختلاف مواضيعهما، ويعتبر الانحراف ظ ط، موجبا بالنسبة إلى المجتمع ج د، وسالبا بالنسبة إلى المجتمع أ ب، والمجتمع ع ل.

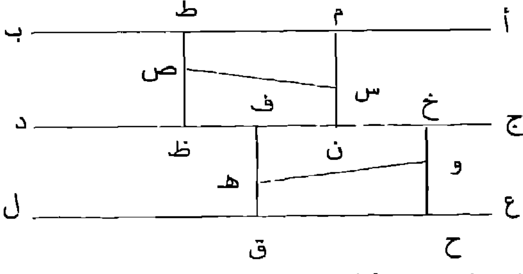
إذن الخروج عن الاتجاه يعد انحرافا والذي يحدد نوعه سالبا أو موجبا، هو الموضوع المنحرف منه والموضوع المنحرف إليه حسب قياس كل مجتمع.

الشكل رقم (15):



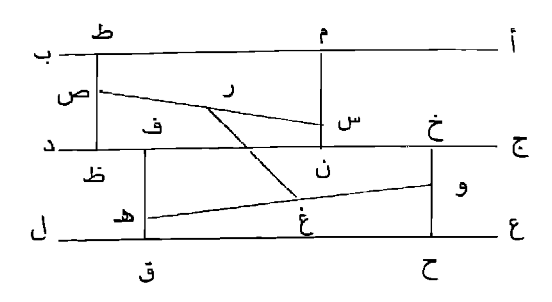
غ- في الشكل رقم 16 (أ)، الذي يبين افتراضا انحراف العينات داخل الأديان الثلاث والتأثيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لكل منها. فيكون المستقيم أ ب، المجتمع المسلم والمستقيم د ج، المجتمع المسيحي، والمستقيم ع ل، المجتمع اليهودي، ويكون في الشكل رقم 16 (أ) الانحراف س ص، انحراف عن الانحراف م ن، وانحراف إلى الانحراف ظ ط، مما يجعل الانحراف س ص، سالبا بالنسبة للانحراف م ن، وموجبا بالنسبة إ لى الانحراف ظ ط وموجبا أيضا بالنسبة إلى المستقيم أ ب بتلاقيه مع ظ ط، الذي انجرف إليه (إلى أ ب)، وكذلك الحال بالنسبة إلى الانحراف هـ و المنحرف عن الانحراف ق ف، ويعد سالبا بالنسبة إلى ق ف، وموجبا بالنسبة إلى خ ح، ع ل. ولهذا يحدث الصراع أو الاتفاق وتختلف المواقف باختلاف الاتجاهات.

الشكل رقم 16 (أ):



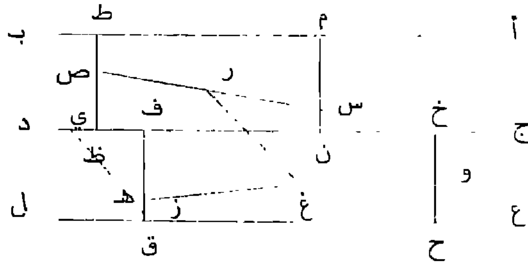
ويبين الشكل رقم 16 (ب) الانحراف غ ر، المنحرف عن المنحرف هـ و المنحرف هو الآخر عن ق ف، المنحرف عن ع ل في اتجاه المنحرف س ص المنحرف عن م ن المنحرف هو الآخر عن أ ب ويكون انحراف غ ر موجبا بالنسبة إلى قياسات الانحراف س ص، والانحراف ظ ط، وكذلك بالنسبة إلى المستقيم أ ب ؛ ويعد سالبا بالنسبة إلى قياسات هـ و، وقياسات ق ف، ع ل.

الشكل رقم 16 (ب)٠



وقد تنحرف عينة عن المجتمع كوحدة واحدة ثم تتجزأ بعد ذلك نتيجة أثر المتغيرات الجديدة عليها، مما يستوجب من الباحث تتبعها بالتحليل الدقيق لكي يكتشف أثر المتغيرات على أفرادها. ففي الشكل رقم 16 (ج) يمثل الخط المنحرف ز ي العينة المنحرفة من ج د، إلى ق ف الذي بدخولها إليه قد تنقسم إلى جزأين ٠ الجزء الأول قد يعود إلى ج د بعد اختلاطه بالانحراف ق ف. والجزء الثاني قد يتجه مع العينة المنحرفة في اتجاه هـ و. والذي هو الآخر قد ينقسم إلى جزأين آخرين، جزء قد يستمر في الاتجاه هـ و إلى أن يستقر به الأمر إلى المستقيم ع ل، وجزء قد يتجه مع الانحراف غ ر الذي يؤدي به في النهاية إلى المستقيم أ ب، بعد مروره بالانحراف س ص ٠ وتكون النتيجة أن العينة ز ي، التي انحرفت عن المجتمع ج د. قد انقسمت إلى ثلاث مجموعات ٠

الشكل رقم 16 (ج)٠



المجموعة الأولى رجعت إلى المجتمع ج د، الذي انحرفت منه.

والمجموعة الثانية انحرفت إلى المجتمع ع ل، من منظور المجتمع ج د. والمجتمع أ ب.

والمجموعة الثالثة انحرفت إلى المجتمع أ ب، من منظور المجتمع ع ل، والمجتمع ج د.

وعليه إن ذلك يجعل لدينا ثلاثة مقاييس مختلفة في حالة ما إذا طلب منا الحكم على أنواع انحرافاتها بالسلب، أو الإيجاب. ولهذا لايمكن أن تمثل العينة المنحرفة ز ي، المجتمع ج د، الذي انحرفت عنه وهو لازال على دينه. وعلى سلوكه ونظمه الخاصة به، وكذلك لا تمثل بعضها أحسن تمثيل، ولا أسوأ تمثيل لأنه لو كانت تمثل بعضها ما انقسمت إلى ثلاث مجموعات، لكل واحدة منها اتجاه يخالف الأخرى.

إذن هناك حاجة للعلاج، ولكن لمن يكون العلاج؟ هل يكون للأشخاص أم للفكر الذي أثر فيهم؟ إذا اتجهنا لمعالجة الأشخاص المنحرفين قد ننجح لحد ما في ذلك بعد دراسة وافية وتشخيص دقيق، ولكن نتوقع الانتكاس والعودة مرة ثانية إلى الانحراف، وقد لا ننجح في معالجة الكثيرين. وعليه ينبغي أن يكون العلاج للفكر المعوج الذي تشربوه فأثر في سلوكهم. فإذا تمت معالجة المعلومات والأفكار الخاطئة أو المنحرفة بمعلومات وأفكار سوية يتغير المنحرفون من الاتجاهات السلبية إلى الاتجاهات الموجبة التي يرتضيها المجتمع. ولهذا لم يكن الأفراد هم السبب في الانحراف، بل المعلومات هي المسبب في ذلك، فلو تعلمنا فكرا معوجا ونحن لم نتبين نقاط اعوجاجه فإننا ستسلك سلوكاً معوجا.

وبالعقل والمعلومات يستقيم الإنسان أو ينحرف، يصدق أو يكذب. ولنا قصة على ذلك بعنوان :

سرقت الليمونة مع أنها لازالت في الشجرة:

قرر مجموعة من السراق سرقة الليمونة من الشجرة، كل وفق الفرصة التي تمكنه من النجاة بها.

فالأول قرر السرقة ونفذ قراره. وقبض عليه متلبسا في حالة سرقة وجُرِمَ وفق القانون.

والثاني قرر السرقة ولكنه لم ينفذ قراره، وبالتالي لم يتهم بالسرقة. ولكن بما أنه قرر سرقة الليمونة وهو عاقل، ألا يعد بالنسبة للعقل سارقا؟ مضمون القصة هنا تأثر بالزمان وحدوث المتغيرات. أنه قرر السرقة والوقت كان منتصف النهار تقريبا، وفي قراره أنه سيسرق الليمونة في الليل، وعندما

جاء المساء علم بأن الأول قد قبض عليه أثناء قيامه بفعل سرقة الليمونة المستهدفة، وبالتالي الليمونة التي يود سرقتها قد سرقت، مما جعله لا ينفذ قراره. انه في هذه الحالة ووفق المدركات العقلية مثله مثل السارق الذي قبض عليه، مع أنه لم يتهم بالسرقة لعدم قيامه بها. ولا فرق في هذه الحالة بين السارق الأول والثاني، إلا أن الأول قد نفذ قراره ولم ينجو. والثاني لم تتح له فرصة التنفيذ فنجى من القبض، وقد يعتقده البعض أنه خالي من عيوب السرقة. ولكنه لو لم ينفذ الأول قراره في ذلك اليوم، يجوز أن يكون الثاني هو السارق الذي قبض عليه.

أما **الثالث** هو الذي قرر سرقة الليمونة من شجرة الجيران، وفق خطة تتضمن بدائل لتنفيذ عملية السرقة. الخطوة الأولى : يقوم بسرقة الليمونة عندما يكون جيرانه خارج المنزل، وهذه تتطلب منه مراقبة الجيران عند خروجهم من المنزل. والبديل الثاني : إذا لم يخرج الجيران جميعهم من المنزل قرر أن يكوّن علاقة مع الحارس والكلب الذي قد يعيقه أثناء تنفيذه قرار السرقة. والبديل الثالث : أن يقتل الحارس والكلب.

كل هذه العملية الحسابية عملية عقلية، وغير عفوية، لأنها وفق خطة وإصرار على دخول المخاطرة، وبعقل مدبر. وما التنفيذ إلا خطوة من خطوات الخطة، ولهذا لم تكن المشكلة في فعل السرقة، بل المشكلة في العقل الذي قرر السرقة ووضع لها خطة. وعليه ينبغي أن يستهدف العلاج العقل.

والرابع قرر سرقة الليمونة، ولكنه تراجع نتيجة خوفه من أن يقبض عليه. في هذه الحالة لايختلف عن سابقيه. أنه سارق ولكن الخوف حال بينه وبين ارتكاب فعل السرقة. لم تمنعه الأخلاق، ولا القيم والأعراف، ولا الدين. بل شيء آخر أنتج الخوف. انه العقل المدبر الذي يقرر، ويخطط، ويغير قراراته وخططه وفق المواقف، والظروف، والمتغيرات.

تعد الليمونة في كل الحالات مسروقة، وتعتبر سرقت منذ أن اتخذ قرار سرقتها، وما التنفيذ إلا خطوة لاحقة لذلك. هذه القصة تذكرني بقصة أخرى، بعنوان : ذبح الخروف ليلا وأصبح بخير.

ذبح الخروف ليلا وأصبح بخير:

حضر الضيف إلى المدينة، واتصل بصديقه من الفندق، ليبلغه بوصوله. فدعا الصديق المقيم صديقه الزائر على وجبة الغذاء ليوم الغد. وقرر ذبح

الخروف الذي اشتراه يوم الأمس لهذه الضيافة. وصدر قرار ذبح الخروف ليلا، على أن ينفذ صباحا لتتمكن الزوجة من إعداد وجبة الغذاء في وقتها المناسب. في هذه الحالة يعد الخروف مذبوحا وفقا لقرار ذبحه، سواء بالنسبة للخروف أو لمالكه، ولكن من الناحية التنفيذية لازال الخروف على قيد الحياة. إن التنفيذ في حقيقته ما هو إلا تأكيد على اتخاذ القرار.

في الصباح الباكر اتصل الصديق الزائر بصديقه يعتذر له على عدم حضوره وجبة الغذاء التي اتفقا عليها نتيجة ظروف طارئة اضطرته على المغادرة في الحال. انه متغير تابع أثر على تنفيذ القرار المتخذ بشأن ذبح الخروف. وعليه مع أن العقل قد قرر ذبح الخروفة، إلا أن الظروف جعلته لازال حيا، ولهذا ذبح الخروف ليلا وأصبح على خير.

وبناء على ما تقدم فإن دراسة مجتمع المنحرفين كوحدة واحدة يعطي مؤشرات تفيد في دراسة المجتمع الذي ينتمون إليه بشكل عام. أما دراسة عينة من مجتمع المنحرفين فهي لا تعطي مؤشرات إلى المجتمع الذي تعيش فيه بقدر ما تعطي مؤشرات عن مجتمع المنحرفين الذي أخذت منه. وعليه ينبغي أن نفرق بين مؤشرات العينة، وبين مؤشرات مجتمع البحث أو الدراسة، فمؤشرات العينة تشير إلى مجتمع الموضوع، أما مؤشرات المجتمع فإنها تشير إلى المجتمع العام. ومثال على ذلك، لو درسنا عينة من المنحرفين أيا كان نوع الانحراف في مدينة طرابلس فإن نتائج هذه العينة تعطي مؤشرات لبقية المنحرفين في مدينة طرابلس، وهذه التي نطلق عليها مؤشرات العينة. ولكن إذا درسنا مجتمع المنحرفين في مدينة طرابلس، فإن نتائج هذه الدراسة تشير إلى المجتمع بكامله في مدينة طرابلس. وهكذا لو درسنا عينة من المنحرفين في المجتمع العربي الليبي، فإن نتائج هذه العينة تشير إلى كل المنحرفين وفق نوع الانحراف قيد البحث في المجتمع العربي الليبي. أما إذا درسنا كل المنحرفين في المجتمع العربي الليبي، فإن نتائج مجتمع المنحرفين بالضرورة تشير إلى المجتمع العربي الليبي بكامله.

السلطة والانحراف:

انحراف سلطة الرجل:

بما أننا قلنا سلطة الرجل فإننا استثنينا المرأة منها، أي استثنينا نصف المجتمع من هذه السلطة، ولكن مجتمع يغيب أو يغيب نصفه عن ممارسة

السلطة، هل هذا هو المجتمع الذي ينبغي أن يعيش على المساواة وممارسة الديمقراطية وهو المجتمع المثالي؟ أم أنه المجتمع المنحرف عن ممارسة الديمقراطية؟ فإذا كان هو المجتمع المنحرف عن ممارسة الديمقراطية. فهل اجتمع المجتمع بكامل أفراده وجماعاته واتخذا هذا القرار عن وعي وبكل ديمقراطية؟، إذا كان كذلك ينبغي أن يحترم، ولكن إذا كان نتيجة تغييب المرأة عن حضور المجالس التي تتخذ فيها القرارات فإن هذا القرار فيه انحراف كبير ويستوجب التقييم والإصلاح.

ومجتمع يغيب نصفه عن ممارسة الأمر الذي قال عنه الله تعالى في سورة الشورى: [وأمرهم شورى بينهم] هل هذا هو المجتمع؟ إذا كان هذا هو المجتمع، فتكون المرأة لا علاقة لها به. ولكن إذا كان المجتمع هو المتكون من الرجل والمرأة (الذكر والأنثى) فينبغي ألا يسود أحدهما على حساب الآخر حتى لا يحدث الانحراف عن الخط المستقيم للمجتمع. ولكي يكون الرجل مسؤولا ديمقراطيا فينبغي أن يتمسك بسلطته كاملة، والتي تكتمل بعدم مساسه سلطة المرأة التي لا يحق لها هي الأخرى أن تتنازل عنها كاملة وفق العلاقات الطبيعية والشرعية بين ركائز الأسرة وركائز الأمة. ولذلك فالسلطة بين الرجل والمرأة لم تكن سلطة حاكم ومحكوم كما يظن البعض بل إنها سلطة ثقة بين حبيب وحبيبه، وإذا انعدمت الثقة تكون الخيانة بينهما قانونا للتعامل، ولهذا كل من يتمسك بسلطته ولا يسلب الآخرين سلطتهم لا يخونه حبيبه، فحافظ على سلطتك لتحافظ على سمعتك وكرامتك لكي لا تخان.

وعليه فإن العلاقة بين الحاكم والمحكوم لايمكن أن تكون علاقة ثقة. ولكنها علاقة قوانين وضعية غير سرمدية، ولهذا تكون الخيانة لمن وضعها من الذي تطبق عليه وهو لم يشارك في وضعها، وهكذا تخون المرأة زوجها إذا أراد أن يطبق عليها قوانين لم تشارك في إقرارها، فكن ديمقراطيا مع حبيبك، ولا تكن كالحاكم الذي اشترى جمل لناقته على حساب الفلاحين. والتي نوضحها في القصة الآتية:

كرهوا الناقة فاشترى لها جمل:

استيقظ الفلاح مبكرا كعادته لتأدية مهام الفلاحة الناجحة. فوجد ناقة الحاكم ترعى في مزرعته حتى أنها عبثت بإنتاجه من الخضراوات والثمار

فاخرج الناقة من المزرعة دون أن يمسها بسوء نتيجة خوفه من مالكها. فانتقلت الناقة بعدها إلى مزرعة فلاح آخر ذهب إلى السوق لبيع إنتاجه اليومي، وحينماعاد إلى مزرعته وجد ناقة الحاكم ترعى فيها وتعبث كما عبثت بغيرها من المزارع الأخرى فأخرجها هو الآخر دون أن يمسسها بسوء ولنفس النتيجة. هكذا كان حال بقية المزارع مما جعل أصحابها من الفلاحين يلتقون ويقررون الذهاب إلى الحاكم، وكان الفلاحون في مجمعهم من قبيلتين من قبائل الدولة، وحتى لا يغضب الحاكم وينفرد بمعاقبة قبيلة دون الأخرى أو يشكرها دون الأخرى، اتفقا الطرفان على أن تقول القبيلة البادئة بالحديث مع الحاكم كلمة واحدة وهي **الناقة**، على أن تقول القبيلة الثانية كلمتين فقط هما **أفسدت مزارعنا**، بعد هذا الاتفاق ذهب الطرفان إلى الحاكم فاستقبلهما بحرارة، وقال لهما ، تفضلوا على الرحب والسعة. فقال الطرف الأول كلمته المتفق عليها وهي، **الناقة**، فقال الحاكم بصوت عال وما أصابها الناقة وعيناه تكاد أن تخرج من رأسه من الغضب؟ فقال الطرف الآخر **إنها في حاجة لجمل يؤنسها**، وهذا ما لم يتفق عليه فابتسم الحاكم وشكرهم. وأصدر أوامره بشراء جمل لمؤانسة الناقة في مراعيها الحرة.

انحراف السلطة الإدارية:

تؤسس الإدارة على قوانين واشتراطات في كثير من الأحيان ما تكون قوانين وضعية، مما يجعل البعض يتحمسون للخروج عنها ولا يحترمون اشتراطاتها، والسلطة الإدارية وظيفية تمنح بالقانون وتلغي به. ولهذا لم تكن سلطة طبيعية. ولم تكن سلطة أبوية أو أمومية واجتماعية. ولذلك الانحراف عنها قد لا يشكل عبء على الأسرة والمجتمع بقدر ما يشكل عبء على الدولة وسياسة التنظيم فيها عندما لا تشكل الدولة مظلة اجتماعية لأفرادها وجماعاتها.

ومع ان الإدارة الديمقراطية فيها تنظيم يليق بتحقيق الأهداف العامة. إلا أنه في كثير من الأحيان ما تكون عائقا أمام التصرف الحر حتى وإن التزم العاملون باشتراطاتها المبنية على الأوامر والنواهي، ولهذا الالتزام بتأدية الشيء لا يعني الاقتناع به، ولكن لضرورة الحاجة التي تكمن الحرية فيها.

وعليه فإن الإدارة معاناة تجعل مطيع أوامرها ونواهيها يحس أحيانا بعدم الرضا وفي حالة نفسية غير متوافقة مع نظم الأسرة والمجتمع في

بعض الأحيان، مما يؤدي إلي تصدع اجتماعي في بعض الأسر، وذلك نتيجة السلوك المترتب على الصلاحيات والاختصاصات. فصلاحيات الإدارة واختصاصاتها تجعل الفرد في حالة طاعة للسلم الوظيفي خاصة في نظام الإدارة البيروقراطية، وفي هذا أعباء كثيرة قد تؤدي إلى صداع اجتماعي نتيجة حجم المسؤولية التي قد لا يقدّرها البعض مما يجعل البعض وخاصة المسؤول في حالة توتر نفسي، وهذا المسؤول عندما يعود إلى المنزل قد يحمل هذه التوترات معه مما يؤدي إلى تغير في سلوكه اليومي الطبيعي داخل الأسرة أو المجتمع، وكذلك الشخص الآخر الذي لا يبالي في بعض الأحيان في عمله قد توجه له الإنذارات أو اللوم أو الخصم من المرتب أو الطرد من الوظيفة، وهذه كلها قد تؤدي إلى تغير في السلوك الطبيعي للفرد داخل أسرته أو مجتمعه وقد تؤدي إلى توتر اجتماعي أو نفسي. فالفرد الذي يتلقى الأوامر والنواهي عندما تصدر إليه من مرؤوسيه وهو لا يطيقها بالشكل الذي صدرت له، دون أن يعترض عليها نتيجة الحاجة، إن ذلك قد يجعله يتصرف مع أسرته بنفس السلوك أو أشد وكأنه المدير العام للمؤسسة التي حمّلته بأعبائه هذه.

إن التخطيط الإداري والاقتصادي جعل معالجة للتنفيس الوجداني عن الهموم الإدارية، وذلك بتحديد يوم من أيام الأسبوع لهذا التنفيس الوجداني. وبعض المجتمعات جعلت يومين من أيام الأسبوع عطلة رسمية لتحقيق التنفيس للعاملين والمنتجين بهدف زيادة الإنتاج الذهني والإنتاج المادي، حيث أثبتت الدراسات العلمية في علم النفس بأن إنتاجية العاملين تزيد كلما تحقق للعاملين مجالات مناشط ومجالات ترفيه مختلفة بهدف تفريغ الشحن التي تجعل في نفوسهم توتر. ولو استثنينا المجتمع العربي وبعض المجتمعات المسلمة نجد معظم دول العالم تهتم بنشر الملاهي الليلية التي يرقص فيها الذكور والإناث على حد سواء، ويسمح لهم برفع أصواتهم مع الموسيقى العالية، من أجل أن يخرجوا عن الروتين الذي يزعج أمزجتهم، ليفرغوا كل الشحن التي امتلأت بها أنفسهم، ليعودوا من بعد ذلك إلى العمل والإنتاج بكل جدية ورغبة. وفي هذه ميز وعيوب. فمن ميزها تحقيق التنفيس الوجداني للعاملين والمنتجين، وعدم نقل التوتر النفسي إلى الأسرة والمجتمع. أما من عيوبها تغييب الأفراد والمجتمعات عن الانتباه إلى حقوقهم في تحمل المسؤولية العامة والخاصة، التي تجعل منهم شركاء في العملية الإدارية والإنتاجية والسيادية.

انحراف السلطة العالمية:

لكي أحلل فلسفة هذا المضمون ينبغي أن أطرح الأسئلة الآتية:

أولا: هل العولمة نظام جديد أم أنها مطالب من التاريخ تتجدد؟

ثانيا: هل النظام العالمي الجديد رغبة ومطلب اتفق الناس عليه بما يحقق لهم الاعتراف والتقدير، أم أنه حجرة هاوية من رأس جبل؟

ثالثا: هل سيحقق النظام العالمي الجديد الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي أم أنه منظور سياسي مقلق لكل الثوابت التي تشكل كبرياء البشر؟

رابعا: هل سيتحقق النظام العالمي الجديد بالقوة أم بالإرادة؟

فإذا كانت العولمة مطلبا متفقا عليه فلابد وأن يكون لها النجاح، وإذا كانت حجرة هاوية من رأس جبل فلابد من أن تتهشم بالطبيعة. وإذا كانت العولمة لابد وأن تتحقق بالقوة ففي هذه الحالة تكون هي الاستعمار الذي ترفضه الإرادة الحرة وتقاومه بقوة.

ولتوضيح ذلك نحلل أهدافها وفلسفتها عبر التاريخ والتي يعتقد مفكروها وعلى رأسهم زينون سيتيوم في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الثالث قبل الميلاد يعتقد احتمالية عيش الناس في وحدة عامة بدون روابط اجتماعية كالأسرة والقبيلة والأمة، وبدون امتيازات ومكانة من هذا الشأن. وبناء على ذلك اعتبر شيشرون في القرن الأول قبل الميلاد إن قانون روما في ذلك الوقت هو القانون الصالح للدولة العالمية، ولهذا يجب أن تستفيد الدولة العالمية من تجربة روما كما كان يعتقد. وعليه يعتبر الرواقي في نفسه هو المواطن العالمي.

ومن بعد ذلك جاءت الرسالات السماوية هي الأخرى تدعوا إلى العولمة وفق أوامرها ونواهيها السرمدية [وما أرسلناك إلا كافة للناس](116) ثم جاءت من بعد ذلك الأيديولوجيات الحديثة والتي تبطل بعضها البعض إلى أن تتحقق سيادة البشر بلا منازع.

ولنتبين أكثر نعود قليلا لتحليل ما قاله كانط في سؤاله، هل بالوسع كتابة تاريخ للعالم من وجهة نظر عالمية؟ ويجيب فوكوياما على هذا السؤال، بنعم(117). ونحن نتفق معه على ذلك بعد أن نعرف من الذي

116 - سورة سباء. الآية 27 .

117 - فرنسيس فوكوياما. نهاية التاريخ وخاتم البشر. "ترجمة حسين أحمد أمين" القاهرة، الطبعة الأولى. مركز الأهرام للترجمة. 1993م. ص 122 .

سيكتبه؟ هل سيكتبه الحكام، أم المحكومين؟ أم تكتبه الشعوب بعد أن يكون للحرية معنى، وللمساواة معنى. وهل يكون للخصوصية مكانة في التاريخ. أم لا مكان للخصوصية فيه؟ بمعنى هل ستصنف أبوابه وفصوله وفق التكوين الاجتماعي والديني في العالم، أم تصنف وفق المنظور الاقتصادي الليبرالي؟ على أية حال إذا كتب التاريخ وفق نظرة الحكام لا يمكن أن يتمشى مع نظرة المحكومين، وإذا كتب وفق نظرة المحكومين فلا يجد الحكام مكانات لهم في صفحاته، وإذا كتب وفق منظور العولمة الجديدة قد لا تجد الخصوصية الاجتماعية والخصوصية الدينية مكانتها فيه. وبناء على ذلك أجيب على سؤال كانط بنعم، يمكن كتابة تاريخ عالمي لا مكانة فيه لسيد وعبد، ولا مكانة فيه لحاكم ومحكوم، ولا مكان فيه لمستغل ومستغل. ولا مكان فيه للاحتكار، ولا مكان فيه للسيطرة والرأي الواحد، ولكن فيه مكانة للسيادة والحرية للجميع. مكانة تحقق الاعتراف والتقدير للأمة والدين ولكل جماعة ولكل فرد. ومع أن بين الشعوب عموميات في السياسة والاقتصاد والاجتماع، إلا أن للمجتمعات خصوصياتها التي تميز كل أمة عن غيرها، وهذه الخصوصيات ذات أثر سياسي واقتصادي واجتماعي، ينبغي أن يراعى في العموميات كحقوق وواجبات.

وفي اعتقادنا تسرع فلاسفة الفكر الغربي في حكمهم على الديمقراطية الليبرالية بأنها النهاية بمجرد فشل التجربة الماركسية وسقوطها من على أحد منصات التاريخ. لأنه لو كانت الديمقراطية الليبرالية هي كما قاله عنها فوكوياما نهاية للتاريخ وخاتمة للبشر، لكان ذلك قبل سقوط الماركسية، لأن النظام الرأسمالي سابق على النظام الماركسي، وبالتالي لم تأت الديمقراطية الليبرالية بجديد بعد سقوط الماركسية حتى يقال عنها أصبحت الآن بعد سقوط الماركسية بأنها النهاية.

ويتم الاتفاق مع هيجل وماركس فوكوياما بأن للتاريخ نهاية، ويكون الاختلاف معهم على موضوعه، وتاريخ نهايته، انهم عازمين على نهاية تطوره فكريا في الزمن الحاضر، معتبرين تحقيق النهاية بوصول المجتمعات البشرية إلى درجة إشباع حاجاتها الأساسية والرئيسية، ولكن هل الحاجات البشرية تقف عند حد معين، أم أنها حاجات متطورة؟

لقد قصد ماركس بالنهاية قيام المجتمع الشيوعي على المبدأين التوأم، **الحرية والمساواة**، ولقد رسم للشيوعية صورة البطل الذي لا يهزم، وشهد التاريخ الذي لم ينته بعد على نهاية الماركسية، بسبب عدم تمكنها من تطبيق

المبدأين التوأم، بأداة ممارسة الديمقراطية، وانهزام البطل في عقر داره، وكانت النهاية، (نهاية الماركسية التي قالوا عنها بأنها النهاية).

وقد قصد هيجل بالنهاية قيام الدولة الليبرالية، التي هي الأخرى كما قال عنها فوكوياما تقوم على المبدأين التوأم **الحرية والمساواة**، ورسم لها صورة البطل السوبر مان، الذي لا يهزم هو الآخر كما يدّعون، ولكن إذا كانت اشتراطات النجاح هذه بمدى الالتزام بتطبيق المبدأين التوأم، فهل المجتمع الرأسمالي مجتمع خالي من الطبقات، وخالي من الجريمة، وخالي من البطالة، وخالي من تمثيل العينة للمجتمع حتى نقول عنه ملتزما بتطبيق المبدأين التوأم الحرية والمساواة؟

ويقول كوجيف، "اننا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ لأن الحياة في ظل دولة عالمية متناسقة هي حياة مرضية تماما لمواطنيها. وبعبارة أخرى فإن العالم الديمقراطي الليبرالي الحديث خال من التناقضات"(118). وعليه إذا لاحظنا مواقف تجارب معظم المجتمعات الليبرالية، نلاحظ أكثرية ساحقة، وأقلية مسحوقة، ونجد الأقليات تعاني من عدم المساواة مع غيرها في الدولة الواحدة ونجد سود متخلفين بسبب هيمنة البيض. ونجد البطالة للملايين من البشر، والبعض الآخر يحتكر السلطة والثروة والسلاح. ونجد الحشاشين والمهربين ومختلف أنواع الجرائم، ونجد الكثير الذي يثبت أن المجتمع الرأسمالي لم يكن خاليا من المتناقضات كما يدعي دعاته، بل أنه في اعتقادنا مؤسس عليها. ولهذا لا يصح تعميمه.

إن سقوط الماركسية وتنظيماتها من حركة التاريخ لم تكن بسبب اقتصادي، بل كانت بأسباب اجتماعية ودينية. كل أمة من أمم الشرق والغرب التي كانت تحت سيطرة التنظيم الماركسي، رفضت السيطرة التي حرمتها من تنظيم جماهيرها وفق كل أمة بذاتها عندما سمح لإرادة أن تقرر. وتحطم سور برلين بقوة الجماهير في البلدين المقسمين تعسفا (ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية)، وتوحدت الأمة الألمانية بحركة العامل الاجتماعي، ولم تتوحد بحركة العامل الاقتصادي. وهكذا توحدت اليمنيين بقوة العامل الاجتماعي الذي يربطهما بأمة واحدة ستتوحد بإذن الله، وهي الأمة العربية. وهكذا ستتوحد كوريا الشمالية مع الجنوبية بحركة العامل الاجتماعي. وهكذا انتصر الشيشان بقوة العامل الديني والاجتماعي على أكبر ترسانة عسكرية في روسيا التي استقلت عنها أمم أخرى بقوة العامل الاجتماعي والديني.

118 - المصدر السابق، ص 132 .

وهكذا عندما تراجع التاريخ تتبين أن أسباب رفض الاستعمار والعمل على مقاومته، وقبول التضحية والفداء لم يكن بأسباب اقتصادية، بل بأسباب اجتماعية أو دينية. وعليه لا يمكن أن تنجح أي وحدة دولية ما لم يكن أساسها اجتماعي (قومي).

وإذا توحدت أمتان بقوة العامل الديني نتيجة ظروف خارجية أو بأطراف خارجية، فإنهما لابد وأن يستقلا عن بعضهما البعض بمجرد انتهاء السبب الخارجي، وإلا سيكون الصراع إلى النهاية. وتكون وحدة الأمة قوية عندما يكون العامل الاجتماعي الذي يربط بين أفرادها وجماعاتها واحد. ويكون العامل الديني هو الآخر الذي يربط بينها واحد، ولهذا الدين الواحد يقوي الوحدة الاجتماعية بين أبناء الأمة الواحدة.

ومع أن النظام الرأسمالي لم يترك سمعة طيبة لدى اليمين التقليدي واليسار الماركسي وعند غيرهم من الآخرين برغم ذلك يفسروا دعاة العولمة الليبرالية بانتصارها في نهاية المطاف باعتبارها النظام الاقتصادي الوحيد الصالح للبقاء"(119). وباعتبارنا لم نكن من هذا ولا من ذاك (لا من اليمين التقليدي، ولا من اليسار الماركسي)، وباعتبارنا هكذا نتساءل : هل الذي يرفع شعار المساواة ويترك سمعة سيئة عند البشر سواء من اليمين أو اليسار هو قادر على تحقيقها؟ وإذا تحققت الحرية والمساواة بين الناس، هل يمكن أن يكون لليمين واليسار مكانة وجود؟ لو كانت الرأسمالية قائمة على أساس الحرية والمساواة، ما كانت لها سمعة سيئة عند اليمين الديني التقليدي ولا عند اليسار الماركسي، ولا عند الآخرين الذين لم يذكروا وهم الأكثرية. ولهذا كان الرفض من أجل الحاجة التي تكمن فيها الحرية، والحرية تعني غياب المعارضة كما قال توماس هوبز. انه تعريف لطيف جدا، مع أنه لا يتمشى مع تفسير فوكوياما لممارسة الحرية، حيث انه يعتبر في المعارضة قيد لابد منه، حتى لا يأكل الدب من يأتي في طريقه عندما يجوع، وحتى لا تسقط الصخرة من أعلى الجبل على رؤوس البشر. وعليه أتساءل : إذا تمكن كل الناس من حق ممارسة الحرية بأسلوب ديمقراطي، وتمكنوا من تنفيذ قراراتهم تلك، فإنه لا مبرر لوجود معارضة.

بناء على ذلك رفضت الرأسمالية، ورفضت من بعدها الماركسية دون أن تجد متأسفين عليها، والرفض هذا لا يعني العودة إلى الوجه الأول من العملة، فالعملة الواحدة عندما ترفض، ترفض بكلا وجهيتها.

119 - المصدر السابق. ص 93 .

وكما يعتقدون ستقوم الدولة العالمية في النهاية على أساسين متساويان هما : الاقتصاد، والاعتراف باعتبارهما كما يزعمون محركان متساويا في حركة التاريخ. ومن التاريخ عرفنا في العصر الحديث أن العالم مقسم إلى ثلاثة أجزاء هي : العالم الأول، والعالم الثاني، والعالم الثالث. ولكن بعد سقوط الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية وتوابعها من حلبة الصراع والمنافسة أصبح الاتجاه نحو تأكيد أهمية الاقتصاد الرأسمالي في قيادة العالم، بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. وأصبحت الشعارات المرفوعة من قبل زعماء هذا الاتجاه هي : تسقط الماركسية وتنجح الرأسمالية (يسقط الشرق وينجح الغرب). ونسوا أصحاب هذا الشعار الاتجاهات الأخرى، الشمال والجنوب، ونسوا المركز الذي منه يشار إلى الشرق والغرب، وإلى الشمال والجنوب. نسوا تلك الزيتونة المباركة التي لم تكن شرقية ولا غربية. والتي تستوجب من أبناء الأمة العودة إليها لا بنظرة عاطفية ساذجة، بل بنظرة تاريخية جادة تعتمد في حركتها على العامل القومي والديني لتكون لها رسالة حضارية تؤكد سيادتهم وسيادة غيرهم من البشر فيما يخصهم، وإذا لم يعودوا إلى ذلك وبقوا على هذه الحالة فإن هذه الحالة هي الأخرى لن تستمر أمام التوجهات العالمية الجديدة مهما عملنا من أجل وفاق غير متساو ومهما قدمنا من اعترافات وتنازلات للأعداء، وعليه لا بديل لذلك إلا الوحدة، والوحدة خير.

ومع أن فلاسفة النظام العالمي الجديد يؤكدون على أن العالم في المستقبل سيكون مقسما إلى شطرين، العالم التاريخي، وعالم ما بعد التاريخ. والعالم التاريخي هو العالم المتخلف الذي تنتشر فيه الصراعات القومية والدينية والأيديولوجية، وستكون هويته الدولة القومية. أما عالم ما بعد التاريخ، سيكون الاقتصاد هو المحور الرئيسي للتفاعل بين دوله والتي لم يعرف منها (من هذه الدول) إلا الولايات المتحدة الأمريكية، فدول آسيا لم تكن من ضمنها بضباعها ونمورها الورقية التي تلعب بها أمريكية كيفما تشاء وخاصة هذه الأيام لتبين لها انها في الحقيقة نمور من ورق ولهذا حمّلتها بالديون المصرفية التي تلزمها في النهاية بعدم الخروج عن طوعها. ولهذا السبب نلاحظ التقارب الألماني الفرنسي برغم العداء التاريخي بينهما ونلاحظ المساعي الأوروبية من أجل الوحدة لكي تنقذ أوروبا نفسها من الهلاك، ولذلك لم تكن أوروبا أيضا من مكونات دول عالم ما بعد التاريخ فلو كانت من مكوناته لسعت لإذابة نفسها فيه، لا أن تتجه لإيجاد كيان خاص بها ليميزها عن غيرها، وإلا لماذا العمل والتحريض على الوحدة الأوروبية؟ هل

كل ذلك من أجل تسهيل مهمة الدولة العالمية واستضافتها أم من أجل إعاقتها والخوف منها؟ في اعتقادنا وان كان الظاهر من أجل الوفاق فإن الباطن من أجل التضاد. وعليه يجب على كل أمة أن تتوحد وإلا ستكون الضحية.

يعمل النظام العالمي الجديد على إيجاد منظومة ثقافية من خلال شبكات الاتصال لربط الشعوب مباشرة مع توجهات الدولة لكي يتمكن الشرطي الدولي من معرفة كل ما يدور من خصوصيات داخل كل دولة وليتيسر له التحكم في كل الصادرات والواردات من خلال إجازته التراخيص لكل ما ينبغي أن يصدر أو يستورد أو ينتج.

وعندما نتحدث عن العالم التاريخي وعالم ما بعد التاريخ كما يدّعون ينبغي أن نحلل نقاط الاصطدام بين العالمين وهي :

أولاً : النفط

النفط الذي يتدفق من أراضي العالم التاريخي، والذي يعد مطمعا أساسيا لعالم ما بعد التاريخ. وهذا المطمع لم ينته، كان سبباً في الاحتلال، ولازال. انه مصدر الطاقة الأساسي لتشغيل مصانع عالم ما بعد التاريخ ولتدفئة شعوبه. فإن لم يستجب العالم التاريخي وهو مكرها على استنزافه من أراضيه. وشحنه إلى العالم الذي تجاوز التاريخ، فإن قوة هذا العالم ستتحول إلى قوات غازية لكل من يقول لا لذلك، وهذا ما حدث للعراق الذي دمر بتحالف عالمي من أجل تأمين مصادر النفط في المنطقة بغض النظر عن الأسباب الظاهرة منه عند احتلاله لدولة الكويت.

ثانيا: الهجرة

الهجرة من العالم التاريخي إلى عالم ما بعد التاريخ بسبب الحاجة التي تعاني منها شعوب العالم التاريخي نتيجة تحكم عالم ما بعد التاريخ في مصادر القوة في العالم. ونتيجة احتكاره للمعرفة التي حرم منها تلك الشعوب. إنها الملايين الزاحفة على دول عالم ما بعد التاريخ، والتي قد تؤدي في المستقبل إلى المواجهة بين الزاحفين بسبب الحاجة وبين الخائفين من هذا الزحف. الذي يقول عنه فوكوياما "سيظل استخدام القوة هو الحكم النهائي في العلاقات بين العالمين برغم الدرجة المتزايدة من الاعتماد المتبادل في المجال الاقتصادي"(120). أي لا ثقة بين العالمين، وبما أنها

120 - المصدر السابق، ص 244 .

كذلك (الدولة العالمية) التي يدعوا إليها فوكوياما قائمة على عدم الثقة. ولهذا ينبغي أن يعرف أخوتنا في الوطن العربي والعالم الإسلامي بأنهم المستهدفون بالدرجة الأولى قبل غيرهم، ويجب أن يعرفوا ثقتهم في الامبرياليين كثقة الفأر في القط الذي ادعى بأنه وقف بعرفة ونسى ان ادعائه بالوقوف لا يكتب له حجة.

وقد يتساءل البعض ، كيف تكون الدولة العالمية قائمة على المبدأين التوأم كما يدعون، ولا يكون فيها للفقراء نصيب؟ كيف تكون الدولة للجميع والقوانين التي تنظم المجتمع لا يشارك الفقراء في سنها؟ كيف تكون الدولة للجميع والفقراء غير قادرين على خوض معركة الانتخابات التي لا يخوضها إلا غني؟ كيف تكون الدولة هكذا والمرأة سلعة تباع وتشترى. كل ذلك يتم وفق تشريعات الديمقراطية الليبرالية التي يدع لها هيجل، وكوجيف، وصمويل هانتينجتون، وفرنسيس فوكوياما. ومعظم المتلمذين في الغرب لا يعترفون بتكافؤ الفقراء مع الأغنياء، فالغني هو المفضل الذي له الأسبقية في تقديم الخدمات أو تقديم التسهيلات المصرفية. أما الفقير فلا تفضيل له في ذلك. إذن ديمقراطية الدولة العالمية لا تحقق الاعتراف المتساوي للجميع إن المهاجرين بدل أن يطالبوا بإعادة ثرواتهم التي استنزفت وصدرت بقوة فرض الإرادة، ومختلف أنواع الخامات التي هي الأخرى تم التنقيب عنها، وسرقت أو صدرت بنفس الأسلوب السابق. فبدل أن يطالبوا بحقوقهم بشكل مباشر، اتجهوا إلى الهجرة التي تمكنهم من فرض وجودهم عبر الزمن والتكاثر، والتمسك بقيمهم ولغاتهم ودينهم. والغرب صاح لهذه النقطة، ولكنه في حاجة إلى الأيدي العاملة الرخيصة. إلى جانب ذلك لم يهمل عالم ما بعد التاريخ أهمية العلماء في العالم التاريخي مما جعله يعمل على سرقتهم من بلدانهم، وتحفزيهم على البقاء في بلدان تجاوز التاريخ وذلك لكي لا يعملوا في بلدانهم، حتى لا يعملوا على تطويرها وتقدمها من حالة التبعية إلى حالة الاعتماد على الذات. ومن هنا يستمر المتقدم في تقدمه والمتخلف في تخلفه. ولهذا نجد دول هذا العالم تحاول في الوقت الحاضر الحد من الهجرة إليها، وفي نفس الوقت تحرض في الخبرات والعلماء على الهجرة إليها.

ثالثا: احتكار التكنولوجيا

إن حصول العالم التاريخ على أسباب التكنولوجيا، وعلومها يمكنه من طي المسافة بينه وبين عالم ما بعد التاريخ، وعندما يتمكن من ذلك يكون قويا، وعندما يكون كذلك يستطيع أن يتحدى وقد يشكل خطرا على من يحاول أن يمنعه من أخذ أسباب التقدم والتطور. وعندما يتطور يستقل عن التبعية ويسيطر على ثرواته ويفرض إرادته الحرة. ان ذلك يشكل خطرا ليس بالبسيط على المستغلين والمحتكرين والمستعمرين. ولهذا قد يحدث الصدام بين العالمين.

يقول فوكوياما ، "إن مجتمعنا سيظل مشغولا بمسائل المساواة الخاصة بالكرامة . وثمة اليوم في أمريكا، حشد من الناس الذين يكرسون حياتهم لأجل الاستئصال الكامل لكافة مخلفات عدم المساواة، ضمانا الا تدفع فتاة صغيرة مبلغ أكثر مما يدفعه فتى صغير في قص شعرها، والا يصد باب الكشافة في وجه الشواذ جنسيا، وألا يقام مبني دون تزويد بابه الخارجي بسطح مائل لكراسي العجلات"(121). ان المساواة من منظور مفكري العولمة الليبرالية، هو ان يدخل أصحاب الشذوذ الجنسي مع باب واحد مع الكشافة. وان يدخل المعاق مع نفس الباب الذي يدخل معه غير المعاق وذلك بتمهيد المداخل سواء في المباني أم في وسائل الركوبة، وان تكون تسعيرة الحلاقة واحدة للأطفال الذكور والإناث، هل هذه هي المساواة التي تهدف إليها العولمة؟ . وهل حقيقة يتساوى المعاق مع غير المعاق وتحل مشكلته بمجرد تصميم ميولا في بوابات عمارات الأغنياء ومصانعهم ووسائل النقل التي يمتلكونها؟ هل هذا من أجل المعاقين أم من أجل المالكين بحيث يزداد عدد المؤجرين والراكبين؟ فلو كان من أجل المعاقين لكان ركوبهم وسائل التنقل بدون مقابل، أو أن يكون علاجهم بدون مقابل، أو أن توفر لهم فرص العمل التي تمكنهم من الإحساس بالمساواة مع غير المعاقين، وغير ذلك كثير. وهل تحل مشاكل الذين يعانون من الشذوذ الجنسي بمجرد السماح لهم بدخول الكشافة؟

ومن أجل استقرار النظام العالمي الجديد يرى فلاسفة هذا النظام أهمية توجيه الأفراد الأكثر نبوغا وطموحا إلى العمل في مجالات التجارة والصناعة لا أن يوجهوا إلى ممارسة الأعمال السياسية أو العمل بالجيش أو الجامعات

121 - المصدر السابق. ص 258 .

والمؤسسات الدينية التي تمكنهم من تحقيق مواقف قد تشكل خطورة على الاستقرار. هذا إلى جانب أهمية تغيير أهداف التعليم بما لا يؤكد أهمية القيم الأخلاقية التي عاش عليها الأجداد، بل ينبغي أن يستهدف التعليم غرس قيم جديدة تمكنهم من دخول مجالات الاقتصاد. وعليه فإن النظام العالمي الجديد يراد له أن يؤسس على خصوصية السياسة الأمريكية، وهذا لا يمكن أن يتم في اعتقادنا إلا إذا طمست القيم التي تميز الشعوب والأمم الأخرى التي يراد لها أن تصبح الضحية، وهذا الأمر ليس هينا كما يعتقد البعض.

ويرى مفكروا النظام العالمي الجديد بأن هناك عناصر ثقافية تعرقل تحقيق مستهدفاتهم وهي :

العقبة الأولى: درجة وطبيعة الوعي القومي والعرقي والجنسي، فكلما زاد التمسك بالوحدة الاجتماعية أصلا وانتماء كلما كان الابتعاد عن قبول النظام العالمي الجديد، ولهذا يطرح أعوان هذا النظام أن يكون الانتماء للدولة لا لرابطة الدم، ولذلك هم يريدون الهوية السياسية التي يسهل طمسها لا الهوية القومية التي تؤكد سيادة البشر.

العقبة الثانية: التمسك بالدين يعد هو الآخر عائقا أمام تنفيذ برامج العولمة وعليه هم يخافون من الدين العام لكل أمة. ونسوا ان الدين العام لكل أمة هو دين تسامح لا يخيف، فالذي يخيف هم المنحرفون عنه حتى وان اتخذوه عنوانا لحركتهم.

العقبة الثالثة: وجود نظام يمكن الناس من حكم أنفسهم بأنفسهم، فإذا تمكن البشر من ممارسة الديمقراطية فإنهم يصبحون في حل من كل القيود والالتزامات التي يراد لهم التقيد بها، ولهذا يعلن العداء لكل فكر يحرض البشر على ممارسة الديمقراطية أو يمكنهم من ممارستها، ولذلك لا غرابة أن يكون العداء مع النظام الجماهيري الذي يحرض على ذلك، حيث لا وجود فيه لأقلية مسحوقة وأغلبية ساحقة. وهذا النظام الجديد تجاوز فكر تنظيم المجتمعات على مستوى المدن الفاضلة التي نادى بها الفلاسفة والمفكرون عبر التاريخ، وذلك من خلال أطروحاته الفكرية التي ترسم النموذج التطبيقي للديمقراطية على مستوى عالمي، تنتظم فيه كل أمة بذاتها ووفق خصوصياتها الاجتماعية والدينية دون أن تنصب دولة نفسها شرطيا يفرض أوامره ونواهيه على الآخرين الذين يجب أن تكون لهم السيادة.

وختاما: بما أن العولمة تستهدف طمس الهوية القومية، والخصوصية الاجتماعية وديانات الأمم التي اختتمت برسالة محمد عليه الصلاة والسلام. بما أنها كذلك ألا تعد انحرافا عن القواعد الطبيعية والاجتماعية للبشر؟

وعليه فالعولمة أماني استهدفتها الطموحات السياسية ولازالت. واستهدفتها الرسالات السماوية ولازالت، واستهدفتها الأيديولوجيات الفكرية ولازالت، وبما أنها أماني والبشر مختلفون بخصوصياتهم فإنها ستظل مشروع يتجدد عبر التاريخ ومطلبا لمن يمتلك القوة الاجتماعية أو الدينية أو العسكرية أو الاقتصادية، وستظل مرفوضة بالضرورة من قبل من لا يمتلك القوة أو من قبل الذي لا يعترف له بخصوصيته التي تميزه عن غيره كما يتميز غيره عنه هو الآخر بخصوصيته، وعليه لا يمكن أن تتحقق العولمة بالقوة، فلا عولمة إلا والدين واحد، ولا عولمة إلا والعرف واحد، ولا عولمة إلا والفكر واحد، وبما أن هذه مواضيع خلاف بين البشر ولا اتفاق عليها فكيف يمكن لنا التصديق بسلامة العولمة من الانحراف؟



المصادر والمراجع العربية

1 - القرآن الكريم.

2 - الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986م.

3 - الموسوعة الفلسفية السوفيتية. وضع لجنة من الأكاديميين السوفييت. "ترجمة سمير كرم"، إشراف م. روزنتال، ب. يودين، بيروت ؛ الطبعة الخامسة، دار الطليعة.

4 - أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة "إسحاق بن حنين". القاهرة ؛ الدار القومية للطباعة والنشر، الجزء الأول.

5 - الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام. دمشق ؛ الطبعة الثانية، سلسلة كتاب الناقد، 1995م.

6 - إمام عبد الفتاح إمام ؛

أ- .... المنهج الجدلي عند هيجل "دراسة لمنطق هيجل". بيروت ؛ الطبعة الثانية، دار التنوير للطباعة والنشر، 1982م.

ب - .... ، توماس هوبز فيلسوف العقلانية. القاهرة ؛ دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م.

7 - إبراهيم العاتي، الزمان في الفكر الإسلامي. بيروت : الطبعة الأولى. 1993 .

8 - جوزيف يوخينسكي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، "ترجمة محمود حمدي". القاهرة ؛ مكتبة الأنجلو المصرية، 1973م.

9 - جون. ب. ديكنسون، (العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث) عالم المعرفة، ترجمة : شعبة الترجمة باليونسكو، العدد 122 .

10 - حسام محي الدين الآيوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه. بيروت ؛ دار الطليعة، 1985م.

11 - حسن الساعاتي، تصميم البحوث الاجتماعية "نسق منهجي جديد". بيروت : دار النهضة العربية، 1982م.
12 - صلاح قنصوه، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي.ك بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر.
13 - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية. بيروت : المؤسسة العربية للدراسة والنشر. 1984م.
14 - علي عبد المعطي، ومحمد السرياقوسي، أساليب البحث العلمي. الكويت : مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى، 1988م.
15 - علي أومليل، الخطاب التاريخي : دراسة لمنهجية ابن خلدون الطبعة الثالثة، بيروت : دار التنوير، 1985م.
16 - علي زيعور، مذاهب علم النفس. بيروت : دار الأندلس. الطبعة الثالثة، 1980م.
17 - عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، 1975م.
18 - عقيل حسين عقيل :
أ- .... ، فلسفة مناهج البحث العلمي. مالطا : منشورات دار الجأ، الطبعة الثانية، 1995م.
ب- .... ، منهج تحليل المعلومات وتحليل المضمون. مالطا : منشورات دار الجأ، 1996م.
ج- .... ، سيادة البشر "دراسة في تطور الفكر الاجتماعي". مالطا : منشورات دار الجأ، 1997م.
19 - فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر "ترجمة حسين أحمد أمين" القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1993م.
20 - معمر القذافي، الكتاب الأخضر "النظرية العالمية الثالثة" طرابلس : مركز دراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، مجلد، 1984م.
21 - مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه "نظرة تحليلية ونقدية" بيروت : دارالطليعة، الطبعة الثانية، 1986م.
22 - ماهر عبد الباقي، المنطق ومناهج البحث. بيروت : دارالنهضة العربية، 1985م.

23 - مصطفى عمر التير :

أ- .... ، نحو تحسين جودة بيانات المسح الاجتماعي "دراسات عربية"، المجلد 22، العدد 5. 1986م.

ب- .... ، مساهمات في أسس البحث الاجتماعي. الطبعة الأولى بيروت : معهد الإنماء العربي، 1989م.

24 - معن خليل عمر :

أ- .... ، الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي. بيروت : دار الآفاق الجديدة، 1983 / د.

ب- ....، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر بيروت : دار الآفاق الجديدة 1982م.

25 - ماهر عبد القادر، فلسفة التحليل المعاصر. بيروت : دار النهضة العربية، 1980 .

26 - محمد عبد الله أبو علي، مدارس اجتماعية. الطبعة الأولى، الاسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م.

27 - محمد طلعت عيسى، تصميم وتنفيذ البحوث الاجتماعية القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة 1972م.

28 - محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية "دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة". بيروت : دار الطليعة، 1990م.

29 - مجلة الفكر. المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد الأول، فرنسيس ديار، "فلسفة الاتصال في النظرية العالمية الثالثة" 1984م.

30 - هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي. بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1983م.

المراجع الأجنبية

1 - Bancrof, W.D. The methods of research Rise Inet Pamphlet XV, 1928.

2 - Edward W.Minium. Statistical reasoning in psychology and education, San Jose State University, New York, 1978.

3 - Fred N. Kerlingr. Foundation of behavioral Research. New York University 1964.

4 - H.Derenbourg, Yemen Inception, the Glassier Collection, in the Baby Loniana, and Oriental Record, I, London, 1887.

5 - Homer. Hockett, the critical method in historical research and writing. New York the Mac Milan CO, 1968.

6 - Merton, notes on problem finding in sociology, in sociology today, 1959.

7 - May Brooding in the philosophy of the social sciences. New York, the Macmillan company. 1968.

8 - Ronald E.Walpole. Introduction to statistics, Macmillan publishing CO. inc. New York, 1974.

9 - SMITH, ED.D. QUANTITATIVE METHODS OF RESEARCH IN EDUCATION, COLLEGE AND UNIVERSITY Press 1975.

10 - W. H Theory construction and the problem of objectivity; Symposium sociological theory Publishers Now York P. 504.

11 - Meredith Damien Gall. Educational research an introduction univesity of Oregon, New York, 1988.

المحتويات

تم الطبع بتاريخ شهر النوار (فبراير 1999ف)

بمطابع أفريقيا الشرق

159 مكرر شارع يعقوب المنصور

الهاتف : 25. 98. 13/ .25. 95. 04 الفاكس : 80 00 44



المفـــاهيم العلميـــة

دراسـة فـي فلسفـة التحليل

إذا كـان الإيمان هو المبدأ الذي تقوم عليه العقيدة، والقوة هي المبدأ التي تقوم عليـه الإرادة، والحب هو المبدأ الـذي تقوم عليه الوحدة، فكذلك تحديد المفاهيم في الحوار هو المبدأ الذي يقوم عليه الإفصاح عن الـموضـوع. وموضوع كتابنـا هـو، **المفاهيم العلمية (دراسـة فـي فلسـفـة التحليل)** لا يهتم بالمفاهيم في حد ذاتها بقدر ما يهتم بالفكرة و الموضوع الذي تحمله المفاهيم العلمية حتى لا يكون الغموض و اللبس بين المتحـاورين و المتعلمين في توصيل المعاريف و العلوم سواء كانت نظرية أو تطبيقية في المعامل والمختبرات و الميادين الاجتماعية، و لهذا أبرزنا أهمية الكلمة سواء كانت منطوقة أو مفعولة في تحديد المفاهيم و تطويرها و تغييرها.

المـــؤلف

رقم الإيداع القانوني : 199-1999

9981-25-123-2

9 789981 251236

تنفيذ

المؤسسة العربية للنشر و الإبداع

30 زنقة آفيسن - عمارة (ب) 2405 - الدار البيضاء - (المغرب)

الهاتف : 40-37-07 / 40-37-34 - فاكس : 40-37-20